الذي قال للجماد إنطق فنطق !*

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

أنامل الكف ليست أيكة بان، لكنها، في النضارة والرشاقة، أغصان بان إنسانية، قادرة على صياغة الفكر البشري في منجزات تشكيلية، حرفية، صناعية، فنية، إبداعية عجيبة، ولقد تنبه أسلافنا، في التاريخين القديم والحديث، إلى أهمية الأنامل في ابتكار الجمال، سواء عن طريق استنطاق الحرف، أو الحجر، أو الخشب، أو استثارة الشوق إلى المكرُمات في الجسد والروح معاً، ومن أجل ذلك مجدوا هذه الأنامل،وصاغوا حولها الأساطير،

(*) كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، في حفل تقليد الفنان الأستاذ سعيد مخلوف، وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى، في مكتبة الأسد، بتاريخ ٢٩/١/٢٠٠٠م.

ورفعوها إلى مرتبة الخلق الجمالي، في كل روائعه، ومنها الموسيقية خصوصاً، ولهذا كان أفظع، وأغرب، وأوجع انتقام أنزله طغاة التاريخ في الإنسان، هو قطعَ أنامله، أي تجريده، وحرمانه، مرة وإلى الأبد، من القدرة على الإبداع، وتكفيف السر الإلهي الثاوي بين القلب وشغافه من الكائن البشري، خوفاً من هذا الكائن، ورهبة من صنيع أنامله، في صياغة وجدان الثائرين، والمتمردين، والمنتفضين على الظلم وكل أشكال الطغيان.

إن الجناح الذي به السفر يحلو، ويغلو، ويزهو، ليس جناح حمامة أو نسر، أو أي طائر آخر، وإنما هو جناح الخيال عبر التأمل، حين الهدب على ريش الهدب يتكئ، في ملامسة حنون، يذهب بعدها صاحب الهدبين في رحلة استكشاف خبايا النفس، ريادة في المستقبل، ومراجعة في الماضي، وترتيباً للأشياء الداخلية، وفرزاً للخطأ والصواب، وصولاً إلى طمأنينة الروح المجرَّحة بالكبائر أو الصغائر من شئون دنيانا.

وأني لأحسب أن كلَّ، أو أكثر، من بيننا من حضور كرام، قد قام يوماً، أو أنه سيقوم يوماً، بهذه الرحلة الاستكشافية الماتعة، مبحراً في مركب الرصْد، أو السبر، لما في الذات من نوازع تضطرب وتجيش، وغايته، في التأملية الهدبية هذه، مريحة كانت أم موجعة، هي هي دائماً: معرفة المكنونات في الأفكار والمشاعر، فإذا جربنا، افتراضاً، أن نسافر الآن على جناح التأمل، وأن نريح الهدب على الهدب ونتساءل: ما قيمة الإنسان بغير أنامله، لأرهبنا الجواب، ورجَنا، حتى الأعماق، مجرد التفكير فيه، ما دام الإنسان هو أناملَه، وأنامله هي كله، ودونها نجرده من

أعز ما وهبه الله، ونطرحه شلوا عاجزا في غياهب حياة يهون معها حتى الموت نفسه.

لنبارك، إذن، أنامل الإنسان مرة، ولنبارك أنامل الفنان ثلاث مرات، وليكن هذا اللقاء التكريمي، بمناسبة منح الرئيس حافظ الأسد وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الأولى للفنان الكبير سعيد مخلوف، مناسبة لمباركة أنامله المبدعة، أنامل فنان ألمعي، عصامي، استلهم الطبيعة الفاتنة فألهمته فتوناً، في معالجة الخشب المحلي معالجة مبدعة، وصل، من خلالها، أنامله بالأزاميل، على نحو ما وصلنا بأيدينا الأسنة والرماح في قراع الاستعمار إلى أن جلوناه عنوة واقتداراً.

إن أنامل الفنان سعيد مخلوف، وهي تستنطق الخشب فتبعث فيه الحياة بعد موات، وتحيله، في فن النحت، من مادة وحشية، مستوحشة، قاسية، خشنة، إلى تشكيلات زخرفية باهرة الروعة، لتشبه، من غير مجانفة للموضوعية، أنامل نحاتي الخشب الصينيين والمغاربة، ففي الصين، وفي المغرب، يقف الرائي وقفة مهابة أمام فن النحت الخشبي، في تشكيلاته البديعة التي هي الحلية، في كف الملاحة، للقصور الأكثر فخامة، كأنما، في منمنماتها العجيبات، ألوف النعَميات الألقة، الباعثة على الدهشة، من قدرة الفنان على خلق دنيا من مباهج الخيال في شطحاته الأشد غرابة، وفي استيحاء الفكر طبيعة، ورد الطبيعة إلى الفكر، ليخرج الأثر المنحوت، بعد ذلك، شعرية فكرية، تبعث على التأمل الخلاق، من قدرة الإنسان على ابتداع ما يعجز عنه الجان، كما في الحكايا والأساطير.

وتتدرج الطاقة الفنية لدى مخلوف، في عصاميتها والمبتغى، لتصير في الشمولية، شمولاً متفرداً، متميزاً، ذا خصوصية أسلوبية ذاتية، ألقة ألق الأرجوان في سُحُبِ الغروب، وتنتقل من نحت الخشب، في موحيات الأرابيسك الأسر، إلى نحت الحجر الصامت بغية استنطاقه في روائع الأشكال والنُصب، التي تزدان بها أماكن مشهدية في دمشق وغيرها، وتحمل النحاتين السوريين والعرب على مبايعته شيخاً لهم، في جلوة الفن الذي اختار طريقه، فأغذ السير فيه إلى أن بلغ الغاية وأوفى.

ولن أطيل فأنافس، في الكلام على الاختصاص النحتي، أهله وأربابه، وحتى لو أطلت فلن أبلغ في هذا الشوط شأوهم، لذلك أكتفي، بالإشارات إيماء، وبالدلالات إيحاء، أخلص منها إلى ما بعدها، في نظرة إعجاب وتقدير للمنجز الكلي الذي تأتى لهذا الفنان الكبير، ثم أرفع، والفرحة شعور غامر بالسعادة، باسم المحتفى به، واسمكم، واسمي، وأسماء كل المبدعين في هذا الوطن، الشكر جزيلاً للسيدالرئيس حافظ الأسد، الذي، كعادته، كريماً كان في إزجاء التكرمة لمستحقيها، وراعياً أبوياً صادقاً مخلصاً للإبداع وذويه، لا بمَنْح هذا الوسام الرفيع لشيخ الفن الجليل الأستاذ سعيد مخلوف، وإنما في لحظه، وهو في المشاغل السياسية من الذروة، أهمية أن يوفى الحق حقه، وأن ينال الإعجاب قسطه، ويعطى المعنى الجميل فَيْئَه، تعبيراً عن ذات مثقفة، أعطت الثقافة وناسها، والأدب والفن وصائغيهما، هذا النصيب الوافر الموفور من لفتاتها النبيلات، واضعة، في هذا

التكريم الجديد، الأمور في أنصبتها، فلا تستأثر السياسة بوقت موزع بعدل بينها وبين سواها، وفي المقدمة تكريم المبدعين، وهم واجهة هذا الوطن، في المكان والزمان المناسبين، دونما إبطاء أو تأجيل، مهما تكن الالتزامات ملحة أو متراكمة أو ضاغطة.

إن الشوق إلى معانقة الفضائل، في الفن وحده يتجلى، وها نحن، في مدعى هذا الشوق، نبارك فنَّ فنان شيخ كبير بيننا، ذا أثر بالغ في حياتنا، وكفاء جهده والنصب، نشد على يديه مباركين، مهنئين، سائلين الله أن يطيل في عمره، وأن يمنحه الصحة ويسبغ عليه العافية، ليواصل عطاءه الذي نمجده ونتمجد به في آن.

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

السببية في الفلسفة والفيزياء

رضوان عسالي

١ - بمثابة مقدمة:

تعتبر السببية من أهم المشكلات الإبستمولوجية المعاصرة في الفكر العالمي المعاصر؛ والحقيقة أن بناء العالم لا يمكن أن يتم إلا من خلال قراءة هذا المفهوم.

---

* رضوان عسالي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية وفلسفة العلوم.

ولمفهوم السببية أبعاد كثيرة فهناك أبعاد عقلية ، معرفية ، كلامية ، فلسفية، ووجودية عملية؛ ولقد تطور هذا المفهوم بتطور تصور الفلاسفة الذين عالجوه، بدءاً من العصر اليوناني وانتهاء بعصرنا المعاصر .

وقد تعرضت السببية لكبوات ، قلما تعرض لها مفهوم آخر .

وأبرز مثال على ذلك إن السببية كانت ضحية ثورتين عميقتين، وهما نظرية الكوانتم و الوضعية المنطقية .

والحق أن أول من وجه نقداً محكماً لمفهوم السببية في التراث العربي الإسلامي هم علماء الكلام «الأشاعرة» الذين حاولوا النيل من هذا المفهوم، لإثبات تدخل الخالق بالجزئيات و بآنيات الفعل المختلفة، وبذلك تحول مفهوم السببية لإشكال ابستمولوجي على يدهم، وتحديداً على يد «الغزالي» الذي صاغ نقدهم لهذا المفهوم في المسألة السابعة عشرة و الثامنة عشرة في كتابه الموسوم «تهافت الفلاسفة» وذلك بتعريض المفهوم لنقد مفاده أن السببية لا يمكن أن تكون فاعلة في الوجود ولا هي موجودة أصلاً على الصعيد الأنطولوجي، وإنما هي نتيجة إعتقاد ناتج عن اقتران متكرر في الطبيعة ؛ فالإعتقاد والعادة هما المفهومان الصالحان اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء، وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة ، والإحتمال مكان الحتمية، وهذا ما جعل «ابن رشد» يؤكد على أولوية العقل مصححاً سيرة علم الكلام والفلسفة موسعاً إطار مجالات العقل في الطبيعيات، وقدرته على الكشف عن طبائع الأمور، ومن هنا يؤكد «ابن رشد» هذا المنهج العلمي الصارم الذي يعيد للعقل مكانته، من خلال تأكيده على أهمية السببية كمفهوم موجود في الوجود على المستوى النظري العقلي، وعلى المستوى الأنطولوجي.

ومن هنا فالسببية من حيث هي مفهوم ومن حيث هي علاقات، تحتاج إلى البحث النظري ونحن -العرب- أحوج ما نكون لفهم هذا المفهوم، وتجلياته في الطبيعة، وخاصة إننا في عقلنا الجمعي أبعد ما نكون عن هذا المفهوم وتجلياته.

والحق إننا -نحن العرب- نتعامل مع سلوك الطبيعة لا على أنه حادث ناتج عن سبب، بل نتعامل معه على أساس، أن هذا الفعل هو فعل غائي؟ فالعواصف ناتجة عن غضب الرب؛ ومن هنا فإحياء العلاقات السببية كعلاقات تسيطر على الطبيعة والإنسان، شرط ضروري لنهضتنا العربية. وأرجو أن تكون هذه الصفحات لبنةً في بناءٍ يهدف للكشف عن السببية في الكون، وما تخفيه من علائق سببية.

لقد شهدت السببية إنبعاثاً خلال العقدين الماضيين، وذلك بعد أزمة الثورة الكوانتية في عالم المكرزوفيزياء، وقد قسمها «ماريوبونج» وكان تقسيمه من جهة ما تثيره من مشكلات – إلى قسمين:

١ – المشكلة الوجودية للسببية: ما هي السببية؟ ماالمواضيع التي تنطبق عليها العلاقة السببية؟ وماهي خصائص الرابطة السببية؟ وماهو نطاقها؟ هل هناك قوانين سببية.

٢ – المشكلة المنهجية للسببية: ماهي الدلالات والمقاييس التي تحكم هذا المفهوم؟ كيف نتعرف على الرابطة السببية وكيف نختبر الفرضية السببية[١]؟.

ولو أردنا تتبع هذا المفهوم في حقول المعرفة المختلفة، لرصدناه في كل الحقول المعرفية لأنه شرطها الأساسي الأنطولوجي؛ ويصدق ذلك في مجال العلوم البيولوجية، والعلوم الإنسانية.... إلخ

والحق أننا سنتحدث في الصفحات المقبلة عن هذا المفهوم وذلك من خلال علائقه مع المفاهيم الأخرى، كالحتمية، والإحتمالية، والقانون، وذلك بعد أن نعطي لمحةً عن هذا المفهوم عبر تاريخه الطويل الذي هو تاريخ للعلم، وللفلسفة، ومن ثم سنتناول عبر النسق النيوتني، والنسبي والكوانتي، وذلك في معرض حديثنا عن هذا المفهوم، وعلاقاته، ذلك على الصعيدين العلمي، والفلسفي، ومن ثم سنتناوله عبر النسق النيوتني

والنسبي و الكوانتي والحق أنه لا يوجد فيلسوف أو عالم لم يتحدث عن هذا المفهوم تصريحاً أو تلميحاً.

٢-١-تطور مفهوم السببية في التاريخ الفلسفي، العلمي:

لقدتطور مفهوم السببية كأي مفهوم آخر عبر التاريخ فكل المفاهيم هي حصيلة القول الحاصل فيها أو لنقل إنّ المفهوم هو ناتج القول، أو هو بإستمرار قول على قول، وذلك نتيجة تغير وتطور مفهومنا نحن البشر عن العالم، فلوقمنا برصد تطور هذا المفهوم على الصعيد الفلسفي العلمي لبدأنا باليونان وتحديداًمع أرسطو.

٢-١-١-أرسطو: لقد ميز أرسطو بين أربعة أنواع من الأسباب أو العلل وهي العلة المادية مثلاً للطاولة، هي الخشب، والعلة الصورية لها هي شكل الطاولة، والعلة الفاعلة لها هي النجار الذي صنع الطاولة، العلة الغائية، هي ما الغاية من صنعنا هذه الطاولة؟.

«والعقل عند أرسطو لا يستطيع الإكتفاء بحد الملاحظة والتوقف عند تبين العاده، إنما هو مخول بطبيعته التفتيش عن العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء»[٢].

هنا يؤكد أرسطو على ضرورة البحث السببي، وذلك من خلال دور العقل، فإذا ما خفضنا هذ العلاقات بين الأشياء الطبيعية إلى مستوى العادة، وإذا ما خفضنا نشاطنا البحثي إلى مستوى الملاحظة البسيطة فكأننا نستغني عن طبيعة العقل كعقل ذلك أن العقل مخول بطبيعته بالكشف عن العلاقات الإنطولوجية بين الأشياء فيرى أرسطو أن العلاقات السببية موجودة في الطبيعة وهي من خصائص الأشياء، وصفاتها إذا ما رجعنا إلى السبب الغائي تحديداً، فإن الأشياء تتحرك أيضاً بفعل الشوق إلى تحقيق كمالها، ولكن هناك أسئلة كبيرة فيما يخص السببية عند أرسطو، ومن أبرزها السؤال عن السببية الإلهية، وهل لها علاقة مع السببية الطبيعية.

المعروف عن أرسطو القول بالمحرك الأول الذي دفع الدفعة الأولى ، ويرى أرسطو أن الحركة كمال ما هو بالقوة، أي أن ما بالقوة يتحول إلى ما بالفعل ، وبالتالي تحدث الحركة ، وهنا يربط أرسطو بين الإمكان وحالة الشيء بالقوة ، وبذلك رأى أرسطو «أن ما يقال قوة على ما فيه مبدأ يمكن أن يتغير من غيره إلى شيء ينقلب إليه»[٣].

إذاً علة الحركة عند أرسطو هي الإمكان وعن طريق فهمنا لمفهوم الامكان، نستطيع أن نفهم علل التغير.

إذاً هناك محرك أول ، هناك حركة على شكل شوق للمحرك الأول بفعل السبب الغائي، «ورأى أن أول الأسباب القريبة مصدرها المادة والصورة، أما الأسباب البعيدة فقد ردها إلى العناصر الأربعة ، وإلى أصلها في الهيولى الأولى القديمة ، وهنا لم يعد له سوى اللجوء إلى الحركة الدورية لربط العالم بالمحرك الأزلي ؛ فهذه الحركة تحتاج بطبيعة دورانها الدائم إلى محرك قديم حركها منذ الأزل »[٤].

لقد ناقش أرسطو هذا المفهوم باعتباره فيلسوفاً عالماً ، خاصة أنه لم يكن انفصال قد تم بين العلم والفلسفة .

٢-١-٢-**الغزالي** : الحقيقة أن «الغزالي» كان في نقاشه لمشكلة السببية أشعرياً وفيلسوفاً .

لقد خصص الغزالي فصلين من كتابه «تهافت الفلاسفة» لنقاش مفهوم السببية ، والحق أن الغزالي في دحضه لهذا المفهوم في معناه الفلسفي العلمي ينطلق من أنه يسبب مشاكل لعلم الكلام :

-١- مشكلة المعجزات .

-٢-إذا كان مجرى العالم ضرورياً، فلن يبقى لقدرة الله المطلقة من وجود .

-٣-إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا

أصغر ، فوجوده واجب ، و الواجب يستغني عن علة ، وبالتالي نفي سبب الأسباب أي الله[٥] .

يدحض «الغزالي» تصور الفلاسفة القائم على الضرورة بإعتراضات فلسفية يوجهها للفيضية ، «فالغزالي» يستشنع الفيضة عقلياً ، ويرتكز رفضه على علل ثلاث :

١-إذا كان لا يصدر عن الأول إلا موجود واحد فمن أين جاءت الكثرة .

٢-إذا كان الله يفعل طبعاً ، فإنّ الكلام عن حكمته لا معنى له .

٣-إن مفهوم الضرورة في الصدور خاطئ ؛ ذلك أن نقيض الضرورة هو المستحيل ، وليس هذا العالم ضرورياً في شيء[٦] .

والحق أن «الغزالي» نفي الحتمية السببية لأن قدرة الله لا تخضع لمبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ منطقي لا فاعلية له ، فإذا ما تكلم الفلاسفة عن استحالة اثبات وجود الله وذلك من خلال استحالة التمييز بين الفعل الحر والفعل غير الحر ؛ يرد «الغزالي» بأن الواقع من القسمين الممكنين وهو إيجاد الحركة دون القدرة عليها في حال آخر ، وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات نعرف بها وجود احدى قسمي الإمكان ولا يعني استحالة القسم الثاني فمعرفتنا للقسم الأول «ليست ضرورية بل هي وليدة مجاري العادات »[٧] .

-٢-١-٣-ابن رشد : أما ابن رشد فقد كان أرسطاطاليا ومخلصاً لفلسفة المعلم ، فهو الشارح الأكبر له ، وقد ناقش هذه المشكلة في كتابه تهافت التهافت في معرض رده على الغزالي ، وقد وجه ابن رشد انتقاده في منحيين .

١- منحى كلامي : قصد فيه إبطال رأي الأشعرية وتقويض مذهبهم

من أساسه الذي اعتمد الغزالي عليهم أصلاً؛ أي إنه نقد الأساس الفلسفي للنقد الغزالي ، وذلك في ثلاث نقاط :

-١- إن نفي السببية امر متعذر ، فمن ينفي ذلك ينفي أن لكل فعل فاعل .

-٢- إن نفي السببية وضرورها ينفي القرآن ذاته « لن تجد لسنة الله تبديلاً » .

-٣- ويرى ابن رشد بأن نفي السببية يؤدي إلى الدهرية -وهو بذلك يرد التهمة إلى الغزالي- ذلك إذا كان العالم ممكناً لا ضرورياً فإنّ ذاته لا تتضمن ادنى حكمة .

أما النقد الفلسفي :

-١- إن نفي السببية مناقض لطبيعة العقل البشري ، بل هو رفع للعقل والعلم معاً .

-٢- إن نفي الضرورة في الارتباط السببي يؤدي إلى نفي مبدأ عدم التناقض - وهذا لايجوز كونه احدى مبادئ العقل المدخل لكل العلوم - .

-٣- إن نفي الضرورة في الارتباط السببي هو نفي لطبائع الموجودات- هنا يوكد ابن رشد على مبدأالسببية كمبدأ انطولوجي يحكم العلاقات بين الأشياء .

-٤- يرى ابن رشد أن لفظه العادة خادعة مبهمة ولاتحل مشكل المعرفة ، فإذا كانت عادة الفاعل فمحال أن يكون لله عادة ، إن أراد عادة لنا بالحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه يكون العقل عقلاً [٨] .

إن عمل ابن رشد يتجلى في إثبات الفعل الإلهي على عكس أرسطو ، وإعطائه العلاقات السببية بعداً انطولجياً ، بالإضافة إلى البعد المعرفي الذي

هو انعكاس للعلاقات الموجودة أصلاً ، وذلك أن مبدألكل علة معلول هو مبدأ العلاقات الموجودة في الواقع .

-٢-١-٤-غاليليه: فإذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث، وتخصيصاً عصر النهضة الأوروبية، ممثلة «بغاليليه» رائد النزعة الميكانيكية القائلة : بأن العالم هو عبارة عن آلة عظمى، وهي كل لا يتجزأ، تسير حسب القوانين، وعند «غاليليه» كل شيء يتصرف وفق قوانين صارمة، قابلة للصياغة الرياضية، وهنا نلاحظ قفزة نوعية في مفهوم السببية، وذلك أن هذا المفهوم الذي ألبسه الفلاسفة بعداً تأملياً قد اختلف. هنا العالم نقي من كل شيء ميتافيزيقي مثل الأسباب الخفية، وخوف الطبيعة من الفراغ . . . . «وهكذا تم تدشين أول حركة معادية للميتافيزيقا في العلم الحديث، وأصبحت المعرفة العلمية مع «غاليليه» تفهم باعتبارها معرفة وضعية خاصة إذا أخذنا بعين الإعتبار الأهمية التي يعطيها للعمل التجريبي، والملاحظة في اكتشاف المعارف العلمية[٩].

والحقيقة أن قوله بالتجربة والملاحظة هو تأكيد على السببية الحتمية، فهو يقول واصفاً ما قدمه «دافنتشي» ومؤكداً عليه «إن دافنتشي لا يقبل أية محاكمة لا تنطلق من ميزان الراصد وليس الراصد البحث مع ذلك كافياً. لكنه لا يصبح مثمراً إلا إذا أُجري من فرضيات مؤكدة تؤيدها التجربة. . . »[١٠].

-٢-١-٥- ديكارت: إن المبدأ الأساسي التي تقوم عليه فيزياؤه هو مبدأ القصور الذاتي، وصيغته : أن كل جسم يبقى ساكناً إلى أن يصدمه جسم آخر . وحاول «ديكارت» تفسير ظواهر العالم من خلال مبادئ الامتداد والحركة الميكانيكية . . . ولقد أيد التصور الميكانيكي «لغاليلة» ويتجلى ذلك واضحاً في رسالته التي بعثها إلى الأب " مرسن " يؤكد فيها على التفسير الميكانيكي للكون[١١].

ولكن أين موقع الله عند «ديكارت »؟فهل نسي العلة الغائية وركز على العلة الفاعلة كما فعل رواد النهضة . ؟

«الحق أن ديكارت قد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الفاعلة والعلة الصورية ، وهما متحدتان عند ديكارت»(١٢) ، ولكن هل الله عنده كما «الغزالي » خاصة . أي هل حفظ العالم عنده يتطلب تدخلاً إلهياًمستمرا؟ خلقاً مستمراً ؟من أجل الإجابة يجب أن نفرق بين نظامين من الأفكار عند «ديكارت» :

-١ - نظام يصف به العالم الميتافيزيائي .

-٢-نظام يصف فيه عالم الفيزياء .

«فديكارت يقحم فكرة الخلق اقحاماً، لأنه كان يستطيع أن يصف طبيعته وصفاً ميكانيكياً، وأن لا يتحدث عن الله، وعن الخلق»(١٣) .

والحق أن غاليلةوديكارت قالا إنّ الطبيعة كتاب مكتوب بأحرف هندسية، ويذلاً جهداً كبيراً لبناء نسق مفاهيمي يتم فيه إبدال السببية الفيزيائية بالضرورة العقلية مع اعتبار الهندسة هي التعبير الأمثل لهذه الضرورة (١٤) .

-٢-١-٦-نيوتن: قبل أن نعرض لموقف «نيوتن » لا بد أن نعرض لموقف«بويل» إزاء الطبيعة ، فالطبيعة عنده ليست مكتوبة بلغة الهندسة، بل كتبت بلغة جسمية، فالاجسام هي البناء للأشياء الطبيعية . أما «نيوتن » فالطبيعة عنده كتاب مكتوب بلغة جسمية ،ولكن نحو هذه اللغة هو الرياضيات التي تعطي معنى لعبارات هذا الكتاب ، فمن الناحية المادية : «العالم مكون من ثلاث عناصر رئيسية » :

-١ -المادة : أي مجموعة لامتناهية من الجسيمات مفصول بعضها عن بعض غير قابلة للتغير ولكنها متمايزة .

-٢ - الحركة : وهي علاقة بين الجسيمات بإعتبارها تنقل الأخيرة في الفراغ دون إلحاقه أي تغيير على طبيعتها .

-٣- المكان : «وهو الفراغ الذي تحقق فيه الجسيمات حركتها»[١٥].

والحق إن ادخال مفهوم الفراغ سمح لنيوتن بالقول : بإتصال المادة.

إن نيوتن لم يعتبر قط أن الجاذبية عنصر من عناصر العالم ، وذلك من أجل تجنبه مشكلة الفعل الآني عن بعد لأن في ذلك خرقاً لمبدأ السببية ، لذلك فقد أرجع الجاذبية إلى مبدأ خارجي ، وهو الله ، وهذا التفسير الميتافيزيقي ليس إلا حالة استثنائية.

وفي كتاب المبادئ يقترح المبادئ الواجب إتباعها :

-١ -لا ينبغي قبول أي سبب من الأسباب بإستثناء السبب الضروري لتفسير الطبيعة فهي لا تعرف العبث .

-٢ -علينا ارجاع النتائج نفسها للأسباب نفسها كلما تكررت وهنا تأكيد على فكرة القانون الطبيعي[١٦].

إذاً كل تغير ناتج عن سبب مفسر، وأن فيزياء متبعها السببية الميكانيكية فكل حركة وكل تغير لا يكون إلا إذا كان هناك سبب كاف له، وتقوم هذه السببية الميكانيكية على التالي المستمر . . .

-٢-١-٧- هيوم: يعتبر هيوم من أشد أعداء الحتمية في العلم، ويشابه«الغزالي » في إرجاعه لهذا المبدأ إلى التتابع والاعتقاد مع اختلافهم في الدوافع . إن تكرار الحادث (ا) وراء (ب) لايعني ذلك أن ا هي (ب)؛ لذلك فهو يقسم العلوم إلى قسمين:

-١- العلوم الطبيعية : ⇦ نحكم عليها على أساس الخبرة .

-٢- العلوم الرياضية: ⇦ نحكم عليها على أساس الحدس.

وقد لاحظ «هيوم» أن جميع البشر في علاقاتهم مع الطبيعة يثبتون بعض الحوادث عن طريق قانون السببية، ويرى أن هذه العلاقة السببية، تتجاوز شهادة الذاكرة والحواس في علاقاتها مع الواقع[١٧]. فنحن عندما

نرى بعوضة مثلاً، ونحن في عرض البحر نحكم بوجود جزيرة مع أننا لم نر الجزيرة، «فعلمنا بالرابطة السببية في جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص الذي يستغني عن الخبرة الحسية في تقريره لما يقرره، بل هو علم مستمد دائماً، وفي جميع الحالات من الخبرة الحسية، ومن خلالها نحكم بأن بين الحوادث المختلفة رابطة السبب والمسبب»[١٨].

«إذاً العقل المحض يستحيل عليه أن يجاوز حدود التجربة فيما يتعلق بالحوادث السببية الطبيعية العقلية، ومع ذلك فالناس لا يترددون في استنتاج القضية الثانية من القضية الأولى مع أن القضية ليست متضمنة القضية الأولى، وذلك لعجزنا عن إدراك الحد الأوسط»[١٩].

فتوقعنا للمستقبل يكون استناداً على خبرة الماضي، الاستدلال ينقسم إلى قسمين :

-١- برهان رياضي : تكون النتيجة متضمنة في المقدمة .

-٢- استقرائي : ويكون بمثابة حكم، وتمثل النتيجة مقدمة جديدة ⇦ قضاياها طبيعية ⇦ احتمالية . ويجب التفرقة بين المعارف الاحتمالية نفسها ، بحيث نميز فيها نوعين .

-١-ما هو قائم على أساس البرهان ⇦ احتمالي ⇦ استقرائي ⇦ شروق الشمس ⇦ الطبيعة . .

-٢- ماهو قائم على أساس التخمين ⇦ احتمالي ⇦ استقرائي ⇦ رمي الزهر ⇦ الطبيعة . وقبلهما الاستدلال المنطقي ⇦ استدلالي ⇦ رياضيات . . . . .

فاحتمال الأسباب هو ذلك الذي يحكم الإنسان بناء على اضطرادات سابقة، وقعت الحوادث على نسقها، فكلما اضطرد وقوع الحوادث على نسق معين تكونت للإنسان عادة تميل به إلى توقع نفسي لهذا الاضطراد من جديد كانت العادة أياً كانت تزداد مع التكرار رسوخاً فإن الإنسان كلما ازداد

مشاهدة للوقوع التتابعي المضطرد ازداد يقينه بأن الحادثة ستقع على نفس الشكل كما حدث ذلك في الماضي لها؛ وبذلك ينتقل الإنسان بحكمه من مرحلة التخمين الدنيا إلى مرحلة التخمين البرهاني، وذلك عن طريق التلاحق المستمر لشيء يتبع شيئاً آخر، حتى يتكون للإنسان عادة التلاحق السببي، فيكفي أن يتلاحق الشيئان مرة واحدة ليربط بينهما سببياً[٢٠].

إذاً كافة القضايا التي تدور حول العالم الطبيعي، هي قضايا احتمالية برهانية أو تخمينية مصدرها التجربة، أما الصدق فمنبعه العقل وهو ناتج عن الاستدلال..

والحق أن أول من قام بالشك في المبدأ الوجودي لمفهوم السببية كان «الغزالي» ولكن تصور «هيوم» كان أوضح، وكان متخلياً عن النوازع العقدية التي حكمت الغزالي، فتحول مفهوم السببية إلى مشكل ابستمولوجي...

-٢-٢-العلاقات المختلفة لمفهوم السببية:

-٢-٢-١-السببية والحتمية: من المعروف في تاريخ العلم أن من أكثر المشاكل المشكلة التي واجهت فيلسوف العلم، هي مشكلة التوفيق بين السبية والحتمية.

والحق أن المفهوم السببي: هو ذاك الذي يتكلم عن ترابط بين أحداث العالم، هذه الأحداث قائمة على التتالي، ويكون الحدث الأول سبباً والثاني نتيجة.

أما الحتمية كمفهوم فتتحدث عن ترابط حتمي للأحداث يسمح لنا بالتنبؤ المستقبلي، ولا يخفى أن الحتمية كمبدأ يفترض.

-١-وجود نظام في الطبيعة.

-٢-هذا النظام متكرر الوقوع في الطبيعية.

-٣- «هذا الإضطراب محكوم بالعلاقة العلية بين السبب والنتيجة»(٢١).

إن السبب ما يحصل الشيء عنده لابه، والعلة ما يحصل به، والسبب يفضي إلى الشيء بواسطة أما المعلول فينشأ عن علته بلا واسطة فالعلة سبب تام ويطلق على كل حالة شعورية أو لا شعورية تؤثر في حدوث الفعل الإرادي، وهو قسمان:

عقلي ⇦ باعث

انفعالي ⇦ دافع

والسبب هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً، والسببية هي أحد مبادئ العقل(٢٢).

الحديث عن الحتمية كمبدأ يوجهنا صوب «لابلاس» كواحد من أبرز العلماء الذين أعطوا الحتمية -كمبدأ ناظم- بعداً كلياً فكان بذلك من أشد أنصارها دفاعاً عنها.

يقول «ينبغي أن نعتبر حالة العلم الحاضرة نتيجة لحالته السابقة، وأيضاً سبباً لحالته اللاحقة، إذا افترضنا وجود كائن خارق الذكاء باستطاعته معرفة كل القوى المحركة للطبيعة، ووضعية كل العناصر التي تشكل تلك الطبيعة، فإن هذا الكائن يستطيع التعبير في صيغة واحدة عن حركات الأجسام الكبيرة والصغيرة في العالم، ولن يبقى هناك أي شيء يحتمل الشك أويشوبه احتمال بالنسبة لهذا الكائن، سوف يكون المستقبل تماماً كالماضي حاضراً في ذهنه بكل عناصره، وبدقة متناهية»(٢٣).

ويصرح بأن هذا الإرتباط بين الأحداث الحاضرة والماضية مؤسس على مبدأ بديهي مفاده أن أي شيء لا يمكن أن يوجد بدون أن يكون هناك سبب ⇦ نتيجة(٢٤).

ولكن «بوبر» يعتقد أن مثل هذا التصور هو مثل التصور الديني ناتج

عن إبدال فكرة الله بفكرة الطبيعة، وإبدال فكرة القانون الطبيعي بالإلهي. والحتمية العلمية هي نظرة غير دقيقة بالفيزياء.

ولكن قبل كل شيء سنوضح العلاقة بين السببية والحتمية عبر المثال الآتي: سيارة منطلقة من دمشق بسرعة ١٠٠ كم في الساعة، والمسافة هي ٣٠٠ كم؛ حتماً ستصل السيارة إلى حلب بعد ثلاث ساعات.

وهنا نقول إن الحتمية تتعلق بالقدرة على التنبؤ فإذا كانت مجموعة الأسباب - الطقس، السيارة، الطريق، .... - تحقق درجة تنبؤ تصل إلى ١٠٠/ ١٠٠ هنا نقول إن الحتمية تحققت. فيما يتعلق بمصطلح الحتمية قد أصبح له أهمية كبيرة بعد هذه النظرة الميكانيكية التي وجهها «غاليلة»، وغيره من العلماء والفلاسفة إلى الكون ويقصد بهذا المصطلح بأن كل ظواهر الكون هي نتائج حتمية ضرورية لظواهر أخرى سبقتها وخاصة أفعال الكائن البشري هي أحداث مترابطة بحيث يقابل أي شيء سابق وآخر لاحق ويعتبر الوحيد الممكن حصوله عن الشيء الأول[٢٥].

ويمكن أن نلاحظ بشأن مفهوم الحتمية مايلي:

-١-الدور الفعال الذي لعبه التصور الحتمي الميكانيكي للكون في اسقاط التصور الأرسطي القروسطي للكون.

-٢-مساهمته في تقدم جملة من العلوم وبشكل خاص علوم الطبيعة.

-٣-مساهمته في بناء جملة من القوانين.

ولعل من الواضح أن مبدأ الحتمية مجاله الظاهرات الفيزيائية عموماً والميكانيكيا بشكل خاص. ويرى «كارناب» أن الحتمية ما هي إلا مبحث خاص يدور حول البنية السببية للعالم. فهي اطروحة تؤكد على أن هذه البنية من القوى بحيث يمكنها أن تعطي وصفاً كاملاً عن الحالة الكلية للعالم في لحظة معينة »[٢٦].

أما العالم «ديتوش» فيعتبر الحتمية حالة خاصة من حالات السببية والحق أن مجال السببية أوسع من مجال الحتمية؛ اذ أن الحتمية تتحدث عن نوع واحد من الأسباب، وهي تتحدث عن كون ينظمه الميكانيك النيوتني القائم على الفعل وردة الفعل؛ وهنا نتكلم عن العالم الكوانتي الخالي من الحتمية ولكن ليس الخالي من الأسباب؛ لذلك فإن نفي الحتمية لا يؤدي إلى نفي السببية.

ولكن قبل أن ننتقل إلى مفهوم اللاحتمية سنذكر مثالاً عن صاحب مذنب هالي الذي تنبأ بمذنبها السابح في الفضاء، وذلك كل مدة من الزمن وجاء عام ١٩١٠ ليعلن للعالم بأن العالم تحكمه قوانين ثابته(٢٧).

ولكن هل العلاقات الحتمية تساوي العلاقات السببية؟.

هل العالم محكوم بعلاقات حتمية متكررة فقط؟.

نحن لانستطيع أن نقول ذلك فقولنا مثلاً أن الواقعة ا هي سبب (ل-ب) بإحتمال (ل) وسبب (ل-ج) بإحتمال لَ فنحن لن نستطيع تحديد الواقعة التي ستقع إذا وقعت الحادثة (ا)، هل هي (ب) أم (ج)؟ وهنا نقول أن العلاقة احتمالية وبالتالي فنحن هنا نفينا العلاقات الحتمية ولكننا لم ننف العلاقة السببية.

السببية هي علاقة سبب ⇦ نتيجة ولكنها تقف هنا، ولا تتورط بالقول إن كل حدث سيتكرر؛ وهذا ما ذكره نيوتن في كتابه المبادئ:

يجب علينا أن نقتصر على أقل الأسباب؛ وإرجاع الحوادث إلى الأسباب عينها إذا تكررت ولكن السؤال إلى أي حد نستطيع التنبؤ، و هل العلاقة السببية في العالم تسمح لي بالتنبؤ الذي سيحقق درجة الكمال المطلق ١٠٠/١٠٠ هذه الدرجة تعني أننا وصلنا إلى داهية لابلاس القادر على رؤية كل العلاقات السببية، ومن ثم التنبؤ بكل الأحداث المستقبلية.

لقد أكد «ماريو بونج» بخصوص العلاقات السببية الأفكار التالية:

١- إن العلاقة السببية هي علاقة بين الأحداث .

٢- إن العلاقة السببية ليست مشابهة لعلاقات أخرى بين الحوادث فهي ليست امتداداً لها كما تكون علاقات الاقتران، أوالتوافق، أو التعاقب؛ إن كل نتيجة هي بطريقة ما منتجة أو متولدة عن سببها؛ إن السببية هي نمط لإنتاج الحوادث .

٣- إن التولد السببي للأحداث هو قانوني أكثر منه ميولي [٢٨].

-٢-٢-١-السببية واللاحتمية: لقد كان السائد حتى أواخر العصر النيوتني هذه الافتراضات التالية :

١- الأشياء تتحرك بشكل استمراري ، أي أن الحركة في عالم الصغائر والكبائر حركة استمرارية .

٢- للحركة أسباب تعتمد على أسباب أخرى ، وهذه الحركة يمكن التنبؤ بها .

٣- يمكن تحليل كل حركة أو تقسيمها إلى أجزائها المركبة، ويؤدي كل جزء دوره في الآلة العظيمة التي تسمى العالم كما يمكن اعتبار هذه الآلة المعقدة على أساس أنها مجرد حركة أجزائها المتنوعة حتى تلك التي تقع خارج إدراكنا.

٤- الراصد يرصد ولايشوش شيئاً؛ حتى أخطاء الراصد غير البارع يمكن أخذها في الحسبان من خلال تحليل الحركات المرصودة التي تناولها الراصد[٢٩].

ولكن ما حدث بعد ذلك هو انقلاب العالم، وتبين لنا خطأ الإفتراضات الأربعة القائمة على المبدأ السببي ذي النزوع الحتمي، فحل الراصد المشوش محل الراصد المحايد.

إن اللاحتمية كمفهوم نشأ مع نشوءالميكروفيزياء كعلم له منهجه

الخاص ؛ والحق أن مفهوم الحتمية كان مسيطراً على العلم و الفلسفة فأصبح كل شيء متوقعاً في العالم، ولكن مع انتقال العلماء من حقل الماكروفيزياء إلى حقل الجواهر الفرده والجسميات الدقيقة وحركتها وجدوا أنفسهم لا يستطيعون أن يزيدوا في دقة توقعهم و جودته إذا زادوا دقة ملاحظاتهم وضبط أجهزتهم ورأوا أنهم لايستطيعون أن يزيدوا معاً في تدقيق بعض القياسات دون أن تزيد الدقة في هذا القياس مقدار الخطأ المرتكب في القياس الآخر.

والحقيقة أن للحتمية، واللاحتمية، علاقات مختلفة، ولكل منها مجاله الخاص في الفيزياء، فاللاحتمية وسغت، إطار العمل وهي لا تنطبق إلا في المجال المكروفيزيائي، ومجالات أخرى واللاحتمية أبانت الفرق بين الحتمية والسببية، كما أبطلت مفهوم الحتمية كمبدأ ناظم للعلاقات السببية، ولكن دون أن تبطل مفهوم السببية، ذلك أنه يقال بوجود إرتباط سببي بين الظاهرة ب، وبين الظواهر الأخرى (ج١، ج٢، ج٣)، متى كان وقوع الظاهرة (ب) يتبعه وقوع احدى الظواهر الأخرى (ج١، ج٢، ج٣)، وهنا تتأكد اللاحتمية ضمن اعتبار مفهوم السببية إذا امتنع علينا أن نتوقع ظاهرة بعينها من (ج١، ج٢، ج٣)، حين تقع (ب)[٣٠].

إذاً التنبؤ هو الأساس في قبول أي حتمية، وعندما تتضاءل القدرة على التنبؤ وتختل الحتمية تصبح في نطاق وضع هو اللاحتمية العلمية، وفي إطار التنبؤ يمكننا القول إنّ النسبية ترى أن أي فعل لا يمكن أن ينتقل بسرعة أكبر من سرعة الضوء؛ يقول«هايزنبرغ» «إن هذا الوجه من وجوه النسبية هو الذي يخلق لنا المتاعب فيما يخص علاقات الإرتياب في نظرية الكم. فبموجب نظرية النسبية لاتنتشر الأفعال إلا في مجال يتداخل فيه المكان والزمان».

وهذا المجال ذوحدود معينة تماماً . بما يسمى مخروط الضوء، أي بنقاط المكان -الزمان أما في المجالات اللامتناهية في الصغر فيفقدان كل

مدلول دقيق ، أي أننا لانستطيع أن نجد تعريفاً حتى لكلمتي بعد وقبل في مجالات زمنية بمثل هذا الصغر . . إن كل هذا جعلنا ندرك أن الفيزياء الذرية تخرج أكثر فأكثر عن نطاق الصورة الحتمية .

ذلك أننا أولاً ، ومنذ بدء الذرة تقصدنا أن نتخذ القوانين المتحكمة في العمليات المحسوسة كقوانين احصائية . ونحن مبدئياً كنا مانزال نحتفظ بالحتمية لكن كنا عملياً نعتمد على خاصية نقصان معرفتنا عن الجمل الفيزيائية ونقصان هذه المعرفة أصبح بعدئذ وخلال النصف الأول من هذا القرن يعتبر جوهرياً من النظرية ، وأخيراً بسبب ما اكتشف منذ عهد قريب من أن مفهوم تسلسل الحوادث في مجال الميكروفيزياء والمسافات اللامتناهية في الصغر يكاد يصبح مشكلة قائمة[٣١] .

يؤكد «هايزنبرغ» على أن النظريات قبل الكمومية كانت القوانين الناظمة لها هي قوانين حتمية فالعالم آلة إذا صدر منه حركة توقعت الحركة التالية فمفهوم السببية في العلوم الفيزيائية والطبيعية كان يستعمل مفاهيم بسيطة تؤدي إلى القانون .

أما الفيزياء الكوانتية فقد قلبت هذين المفهومين فلم يعد لدينا قوانين حتمية واستعضنا عنها بقوانين احصائية مبنية على حساب الإحتمالات ومن أهم المبادئ التي تعتمد على حساب الإحتمالات هو قانون «هايزنبيرغ» الإرتيابي وهو المقصود من الفيزياء المعاصرة فالحركة عنده لا يمكن أن توصف بلغة المفاهيم القديمة ومفاد هذه النظرية : إذا أردت أن ترى جزيئاً عليك أن تنيره بالضوء ، وتعين موقع الإلكترون يتطلب تكبيره وفتح العيون جيداً ، ولكن ذلك يؤدي إلى معرفة مكان الجزيء ولكننا نخسر توجهه فلرؤية الجزيء نحتاج إلى طول موجة صغيرة ، ولما كان دستور "دوبروي" في المجال الميكروفيزيائي يقول : إنّ تناقص طول الموجة يؤدي إلى زيادة إندفاع الفوتون ، وعلى هذا فإن الفوتون الذي يريد الراصد رؤية الجزيء بواسطته

= موجة صغيرة، لذلك فهذا الفوتون سوف يصدمه صدمةً عنيفةً= الجزيء، وبالتالي سيغير من حركته ومن اتجاهه.

ويمكن تلخيص هذه النتائج الأساسية التي توصل «هايزنبرغ» إليها بما يأتي

-١- كلما كان قياس موقع الجسيم دقيقاً، غيرت هذه الدقة كمية حركته وبالنتيجة سرعته.

-٢- كلما دق القياس لكمية الحركة التبس الموقع.

-٣- يمتنع أن يقاس موقع الجسيم وكمية حركته معاً قياساً دقيقاً، أي يصعب معرفة موقعه، وسرعته في زمن لاحق.

وينشأ عن اللاحتمية علاقات، تسمى بعلاقات الإرتياب، وتتضح اللاحتمية في الميكروفيزياء من خلال تجربة لويس دوبروي، وملخصها هو أنه كلما تسارع القذف بالكهرب وتكاثرت، تيسر حساب التوقع عندئذ بالضبط، وتحل الحتمية مكان اللاحتمية إلا أنها حتمية احصائية تبيح توقعاً إحصائياً ناجماً عن كثرة الكهارب إذ تقع على سطح البلورة غمامة منها تنتشر في كل إتجاه، وتقع على الحاجز فيتلألأ قسم منها؛ وتوزع هذا التلألؤ على الحاجز يمثل أشكال انعراجية يمكن توقعها بحساب إنعراج الموجة التي ترافق الكهارب(٣٢).

ونعود مرة أخرى إلى الإقتباس الطويل نسبياً «لهايزنبرغ» -أعلاه- لنلاحظ مايلي:

١- هناك اختلاف جذري مع النظرية النسبية حول مفهوم الزمان والمكان.

٢-يوجد اختلاف في وجهات النظر حول مفهوم الحتمية كما فهمها «اينشتاين» «فاينشتاين» من جهة حاول أن يحد من إطلاقيةنيوتن، ولكن من جهة أخرى يتكلم عن القوانين النسبية بشيء من الإطلاقية، وبالتالي فهو

يؤمن بالسببية من جهة، ويؤمن بنوع من العلاقات الحتمية بين الظواهر الطبيعية.

٣- نؤكد أن رفض هايزبرغ للحتمية ونفيه لها لايعني رفضاً للسببية، فالسببية تظل قائمة حتى في علاقات الإرتياب الموجودة في نطاق ما يسمى بالميكروفيزياء، بعد أن اكتشف «بور» التنامة لخاصتين للضوء . . .

ومرة أخرى نؤكد أن حركة الفوتونات والجزيئات المتميزه في إطار العلاقات الميكروفيزيائية تظل هنا صفة لقانون السببية الخاضعة بدورها لأسبقية السبب عن النتيجة، هذه الحادثة التي لا نستطيع أن نحدد زمانها ومكانها في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالتنبؤ الصادر عن العلاقات السببية والصادق في العلاقات السببية ذات المنحى الحتمي.

نقول إن الخلاف دائماً حول دقة التنبؤ، أي حول درجة الاحتمال، فعندما تكون درجة احتمال حدوث الأشياء في المستقبل بالغة لدرجة ١٠٠/ ١٠٠ فنحن في إطارمن الحتمية، فلو قذفنا نرداً في الهواء، ماذا سيحدث، سيقع حتماً على أحد جوانبه الستة، ولكن السؤال هو هل أستطيع أن أحدد مسبقاً على أي جانب سيقع بالضبط.

هنا يتدخل القانون الإحتمالي، ويقول إنّ نسبة احتمال أن يقع على الجانب «٢»مثلاً هو ١/ ٦، ولكن يمكن قذفه ١٠ مرات، ولا يقع ولامرة واحدة على الجانب «٢»، وبذلك يكذب القانون الاحتمالي .

إن امكانية التنبو في القانون الاحتمالي صحيحة، ومصدر صحتها، أنها تكذب في الحالات القليلة، فكلما زاد عددالقذفات اقتربت النسبة من ١/ ٦، فإذا قذفنا النرد/ ٦/ مليون مرة فإن النرد سيقع على الجانب «٢» مليون مرة تقريباً.

قبل القذف يكون الاحتمال هو ١/ ٦، ولكن بعد القذف تتحول

العلاقات السببية من علاقات إحتمالية إلى علاقات حتمية، ذلك بعد أن يقع على الرقم /٥/ نقول إن إمكانية وقوعه على الرقم خمسة بعد أن وقع على الرقم خمسة هو ١٠٠/ ١٠٠، نرجع مرة أخرى إلى قانون الإرتياب البلانكي وهو Δ س Δ سر ٤ ثاp.

وهو ثابت بلانك رقم ضئيل جداً، لذلك فهو لا يظهر في السرعات الكبيرة للأجسام الكبيرة، في العالم الماكروفيزيائي، ولكنه يظهر في السرعات الصغيرة للأجسام الصغيرة.

-٢-٢- السببية والقانون: تقوم السببية عندما يكون هناك حادثتان متعاقبتان يكون بينهما علاقة مباشرة، ونسمي الحادثة الأولى سبباً والحادثة التي تعقبها نتيجة، فتشقق العبوة في الثلاجة هو نتيجة لسبب هو ارتفاع درجة الحرارة؛ وأيضاً هو نتيجة لسبب تمدد الماء، وابتلال الأرض هو نتيجة لسبب هو هطول المطر.

أما القانون فهو «يعبر عن ترابط عام ضروري فالضرورة في الترابط يجب أن تكون عامة»(٣٤).

إن تشقق العبوة كان أحدى الامكانيات، وهذا المعنى تكون السببية هي التحقق العيني للترابط، وبخلاف الترابط المباشر الملموس العيني، والإبتدائي نسبياً في السببية تعكس مقولة القانون ترابطاً عاماً ضرورياً جوهرياً يسمح لنا بالتوقع.

إذ أننا نستبعد من الترابط السببي العيني، ما هو فريد لايتكرر، ونبقي، ما هو قابل للتكرار، وللتوليد مجدداً(٣٥).

فنحن في مجال بحثنا العلمي نقتصر على الأسباب الضرورية الجوهرية المتكررة فنحذف كل ما هو عرضي، فردي لايتكرر، ولكن ذلك لايعني أن العرضي لا يسمى سبباً «و الحق أن اكتشاف كل العلاقات السببية في منظومة معينة غير ممكن مبدئياً»:

١ - لكي نكتشف كل العلاقات السببية في منظومة يجب أن يكون الكون في تنوعه اللامتناهي معروفاً.

٢ - ليست العلاقات الداخلية قابلة للمعرفة تماماً.

٣ - تظهر على كل مستوى للموضوعات المختلفة كيفياً علاقات جديدة، وذلك بتأثير الفعل المتبادل بين الموضوعات.

٤ - إن العلم لايكتفي بالوصف الدقيق للموضوع بل يكتفي في علاقاته بالموضوعات الأخرى ويبحث تغيره(٣٦).

إذاً العلم يهتم فقط بالعلاقات المتكررة، والجوهرية، فالعلم يكتشف العلاقات السببية التي تشكل قانوناً نستطيع التعبير عنه بصيغ معينة.

ولكن هل يعني ذلك أن كل القوانين هي قوانين سببية ؟ وهل كل القوانين السببية لا تسمى بذلك إلا إذا كانت حتمية النزوع؟.

الحق إن القوانين لاتعني مجموعة من العلاقات السببية المتكررة فقط فهناك قوانين بنيوية لا علاقة لها بأحداث متعاقبة، بل أنا أتحدث عن بنية الجوهر وعناصره المكونة، وهناك قانون حفظ الكتلة.

أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني فلا يقتصر القانون على العلاقات السببية ذات التحقق الأكيد لإمكانية واحدة لا يمكن أن تتغير، ومن هنا فنحن نفرق بين قوانين ترصد علائق تسمى «علائق ارتياب» كقانون «هايزنبرغ».

وهناك قوانين ديناميكية تعبر عن ترابط عام جوهري لاينطوي إلا على إمكانية واحدة وهناك قوانين احتمالية احصائية، وهي بمثابة ترابط عام ضروري وجوهري ينطوي على إمكانيات متعددة، ولكن الذي يتحقق هو إمكانية وحيدة. . . تتحقق مصادفة، دون الضرورة إلى لزوم تحقيق مرة أخرى.

٢-٣: مفهوم السببية وتجلياته في الأنساق الفيزيائية:

بعد أن عرضنا لعلاقات هذا المفهوم عبر محطات شهيرة لأشهر الفلاسفة الذين عالجوه.

وبعد أن عرضنا لعلاقات هذا المفهوم مع ثلاثة مفاهيم متشابكة معه، سنعرض في هذا الفصل عن تجليات هذا المفهوم في الأنساق الفيزيائية، ولنبدأ بالنسق النيوتني.

٢-٣-١ النسق النيوتني:

[لو شئنا سرد تاريخ الحتمية لوجب علينا
أن نرجع إلى تاريخ علم الفلك].

مع مطلع القرن الخامس عشر كانت النظرة الأرسطية القروسطية للكون تسود الفكر الغربي عموماً، وهي نظرة تقوم على نظرة مراتبية للكون، لكل مرتبة فيه قوانينها الخاصة، وكانت حركات الأجسام في هذا العالم تفسر وفق مبدأ الغائية، كذلك كانت هذه الرؤية للكون تقدم الكيف على الكم، مما جعل الوصف العلمي للظاهرات وصفاً كيفياً لا كمياً.

ففي مجال علم الفلك كانت نظرية مركزية الأرض لبطليموس هي السائدة وكانت هذه النظرية تؤكد من ناحية أولى على أن حركات الأفلاك هي حركات دائرية لأن الحركة الدائرية باعتبار أرسطي هي أكمل الحركات ومن ناحية ثانية تجعل الأرض مركز الكون تحقيقاً لاعتبارات دينية.

أما في مجال علم الأحياء وعلم الحيوان فقد كان البحث ينطلق من أن يكون كل عضو وجد لأداء وظيفة معينة، هذه هي غايته في الوجود، فكل موجود ينشد الكمال من خلال أدائه لوظيفته، إذ أنه بذلك يحقق الغاية من وجوده.

باختصار يمكن القول إن الغائية شكلت الجذر الأساسي للعلم في النسق الأرسطي القروسطي فكانت عقبة إبستمولوجية أمام تقدم العلم.

ولقد بدأت القطيعة الإبستمولوجية التي بدأها كوبرنيكوس من خلال نظريته حول مركزية الأرض منتقداً النظام الفلكي البطليمي القائم على ثبات الأرض فقدم لنا تصوراً أكثر انتظاماً، وأقل تعقيداً، ووسع حدود العالم، وخفض الدوائر الفلكية إلا أن كوبرنيكوس رغم ذلك لم يستطع الفكاك من بعض جوانب ميتافيزيقيا أرسطو، فبقي أسيراً لها، فلم يتخلَّ عن الكون المراتبي الأرسطي، ولم يتخلَّ عن الأسباب البعيدة .

وجاءت الطعنة الثانية على يد كبلر حينما انطلق من المعطيات التجريبية التي وفرتها ملاحظات «نيكوس»، وكانت ثمرة هذه الجهود القوانين الرياضية «لكبلر» ومن ثم «غاليلة»، وقد أظهرت قوانين «كبلر» أن حركات الكواكب إهليلجية، وليست دائرية، وأن سرعاتها متغيرة وليست ثابتة، أما غاليله الذي يعتبر مؤسس العلم الحديث و الذي أكد على أهمية القانون الكوني المصاغ بقيم رياضية، فقد قدم مساهمة للعلم الفيزيائي في مسألة الحركة من خلال تقديمه لمبدأ القصور الذاتي، والذي يرى أن الحركة هي الوضع الأساسي، والسكون حالة عارضة هذا المبدأ الذي يعتبر أساس الحركة الكلية في الكون التي ابتدعها «غاليليه» والتي أحدثت قطيعة ابستمولوجية بين الفكر الجديد والقديم، وهكذا تمزقت المراتبية أخيراً للكون، وتلاشت معها غائية «أرسطو» التي حكمت حركة الكون قرابة عشرين قرناً، وبدا العالم كأنه آلة كبيرة، وهنا نصل إلى «نيوتن» الذي اكتسب كل المنجزات العلمية السابقة ووضعها في نسق يعرف الآن بالنسق الفيزيائي النيوتني.

إذا وضعنا هذا التفسير الميكانيكي الآلي موضع التساؤل لوجدناه معتمداً على العلائق السببية بين أجزائه المختلفة ويرى «نيوتن» أن الخاصية الأساسية للعلم هي البحث عن الأسباب، وعلى الرغم من أن الإله موجود عند «نيوتن» لكن العالم هو الآلة الكبرى التي تسير بشكل سببي أما الله فله تفسير مبدأ الجاذبية لاجتناب تفسير «الفعل الآني عن بعد» وذلك بعد أن

افترض عدة أسباب أهمها افتراضه وجود وسط مادي ينقل الجاذبية فالتفسير السببي هو الأساس وهذا التفسير حتمي وهنا نذكر بداهية «لابلاس».

إن التفسير السببي الحتمي هو الأساس في النسق النيوتني وهذا ما نراه في كتابه الأساسي «المبادئ»، ولم يخرج عن النسق السببي الحتمي سوى مفهوم الجاذبية التي أدخلها في مجال الميتافيزيقا أما ما عدا ذلك فهو مادة وحركة ومكان، يفسرها مبدأ العطالة، والفعل وردة الفعل، والسبب الفاعل، والبحث عن أقل الأسباب = الأسباب الأكثر فعالية، أو على السبب المتكرر الذي يؤدي إلى صياغة قانون، والذي يحدث حتماً إذا تكررت نفس الحادثة.

٢-٣-٢ الأساس السببي للنظرية النسبية:

لم يكن ليطرح منذ ظهور النسبية كنظرية مغيرة لنظرتنا إلى الكون، الأساس السببي لها.

ذلك أن «انشتاين» نفسه دخل في محاورة فكرية كبيرة مع دعاة نفي السببية، أو لنقل نفي الحتمية في العلم، ذلك، أن السببية تبقى دائماً أبداً.

وقدم «اينشتاين» - معارضا بذلك «هايزنبرغ» و«بور» - مجموعة من التجارب الذهنية التي ترفض المبدأ الإرتيابي، والنظرية النسبية حسب «اينشتاين» نفسه هي نظرية سببية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، لذلك يعتقد «بوهم» بأن النظرية النسبية لا تثير أي سؤال يتعلق بعمق المشكل السببي للنظرية النسبية(٣٧).

وحسب مبادئ الفيزياء النسبية لا يمكن نعت حدثين بكونهما مترابطين سببياً، إلا إذا كان الحدث - السبب سابقاً عن الحدث - النتيجة، ويقر مبدأ الأسبقية الزمنية للسبب على النتيجة بأن هناك دائماً فاصلاً زمنياً بين السبب والنتيجة، ويعتقد «بونج» بأن مبدأ الأسبقية الزمنية للسبب مستقل عن مبدأ السببية ذلك أن كل التعاريف التي أعطيت لمبدأ السببية خالية من أي أثر لمبدأ

الأسبقية الزمنية للسبب، ولكنه يرى أن الأسبقية لا تقتصر على الناحية المنطقية بل هناك أسبقية انطولوجية.

أي أن التعاريف التي أعطيت لمفهوم السببية تقتضي أن تحضر النتيجة عند حضور السبب ولكنها لا تستلزم أي تتابع في الزمان، والحقيقة أن النظرية النسبية قد أبعدت امكانية فعل آني عن بعد، وأكدت الدور الذي يلعبه مبدأ الأسبقية في الميكانيكا «١١٢-١١٣» ولكن مشكلة التزامن تظهر لنا فجأة في دحض الدور السببي في النسق النسبي بالمقارنة مع مبدأ ثبات سرعة الضوء.

يرى «آنشتاين» أن قياسات المسافة والزمان تتناسب والنسق المرجعي التي تمت فيه.

بمعنى إذا كانت ج سابقة على ب في نسق مرجعي معين لا يعني هذا أنها ستظل سابقة لها في نسق مرجعي آخر. لأن تزامن، وسابق، ولاحق، هي مفاهيم نسبية، وإذا كان هذا الأخير متعلقاً بالنسق المرجعي، فلا يمكن للسببية أن تكون ثابتة القيمة بالنسبة لكل الأنساق العطالية.

لقد أوضحت النظرية النسبية الخاصة بأنه يستحيل نقل فعل سببي بسرعة تفوق سرعة الضوء فلو حصل أن تم تمرير أثر فيزيائي بسرعة تفوق سرعة الضوء لأصبح النظام الزمني للسبب والنتيجة بالنسبة لبعض الملاحظين معكوساً؛ أي أن النتيجة قد تسبق زمنياً السبب في أنساق معينة.

ينتشر الفعل السببي في الفيزياء الكلاسيكية بسرعة لانهائية بينما في الفيزياء النسبية فإن سرعة انتشار الفعل السببي محددة؛ لأنه لا يمكن تجاوز سرعة الضوء ففي الحالة الأولى تم تأسيس السببية على الزمن المطلق، أما في الحالة الثانية فلا يمكن للزمان إلا أن يكون نسبياً.

فإذا أخذنا الحدثين

(ح١، ز١) (ح٢، ز٢)

(ز١-ز٢)-(ح١-ح٢)≤٠ ⇦ يوجد علاقة سببية

(ز١-ز٢)-(ح١-ح٢)≥٠ ⇦ لا يوجد علاقة سببية

ولكن السؤال يبقى هل نستطيع فهم النظرية النسبية دون الاساس السببي، وما هو دور التايكونات في مثل هذا التخيل . .

٢-٣-٣ السببية في النسق الكوانتي :

لقد بذل علماء العصر الميكانيكي جهداً كبيراً لإرساء تصورات علمية عن العالم الفيزيائي، وتمخضت جهودهم عن الافتراضات السابقة الذكر، وهي: الأشياء تتحرك بشكل مستمر، للحركة أسباب متصلة، يمكن تقسيم كل حركة إلى أجزائها المركبة، تصور العالم على أنه آلة كبيرة، الراصد لا يشوش شيئاً، ولقد تبين خطأ افتراضات من خلال ما يسمى الميكانيك الكوانتي، الكم.

ولقد استنبط الفيزيائيون ميكانيك الكم من خلال ما لقوا من صعوبات في محاولات تصنيف عالم الأشياء الدقيقة كالذرات والإلكترونات، وليس اكتشاف الفيزياء الجديدة سوى حكاية مغامراتهم في عالم الطاقة والمادة السحرية، كانت محاولاتهم تشتد صعوبة لأن كل اكتشاف جديد كان يجلب معه مفارقات جديدة.

١- المفارقة الأولى: هي أن الأشياء تتحرك دون أن تتبع قانون الحركة الميكانيكية: أي أن الحركة ليست سلسلة استمرارية في المواقع المتواصلة كأن الجسم يتحرك مثل سيل يذهب من نقطة إلى أخرى، بل إن الأشياء تتحرك بشكل تقطعي، إنها تقفز من نقطة إلى أخرى دون جهد على ما يبدو، ودون جلبه.

٢- المفارقة الثانية: تناولت النظرة التقليدية للعلم المعتمدة على أساس أنه عملية مرتبة معقولة ترصد الطبيعة وتصف المرصود بشكل موضوعي، كانت هذه النظرة تعتمد على القناعة بأن كل ما يرصد على أساس أنه موجود هناك خارج عملية الرصد.

كان خلو العلم من الموضوعية فكرة لا يستسيغها أي امرئ عاقل لاسيما إذا كان فيزيائياً، لكن ميكانيك الكم يشير إلى أن المرء الذي تعود على رصد الطبيعة في مستواها الذري «يخلق» ويحدد ما يراه، وذلك على غرار ما يشاهده عندما ينظر إلى الضوء من خلال مرشحات ملونة، فلون الضوء يتوقف على لون المرشح المستخدم، وفي ميكانيك الكم لا يوجد وسيلة للتخلص من المرشحات، والفيزيائيون لا يعرفون ماهية هذه المرشحات حتى أن أكثر الأفكار الأساسية عن المادة «الجسيم» تبين أنها عصية على الفهم إذا افترض أن للجسيم خصائص مستقلة تماماً عن الراصد، لأن ما يشاهده الراصد يتعلق بما اختار أن يرصده، فالصيغة الفيزيائية لسيل الجسيمات في تجربة الشق المضاعف منوطة بكيفية إجراء التجربة.

٣- المفارقة الثالثة: ينبئ ميكانيك الكم عن وجود نظام في هذا العالم لكنه بكل بساطة ليس النظام الذي نتوقعه، حتى أن من الصعب معرفة الأوصاف الصحيحة لهذا النظام لأن ذلك يقتضي شيئاً يتجاوز عالم الفيزياء، إنه شيء يمسنا نحن، يمس أفكارنا[٣٨]. والحق أن المشاهد الحيادي يظن أن الفيزياء الكوانتية هي من أشد اعداء المفهوم السببي كمبدأ يفسر لنا التغير الحاصل في الطبيعة، حتى بدت وكأنها خرجت من الفيزياء وذلك لسببين:

١- وهو أن الميكانيك الكوانتي والإلكتروديناميك الكوانتي: النظريتين الأكثر جوهرية في الفيزياء كانتا إحتماليتين:

٢- ووفقاً لتأويل «كوبنهاغن» لهاتين النظريتين فإن كل حادثة كوانتية هي نتيجة لعمل إنساني ما، وهكذا فليس هناك استقلال ذاتي للسلاسل السببية إضافة لذلك فقد قيل إن الأحداث الكوانتية يمكن إحضارها ساعة يشاء المجرب»[٣٩].

إذاً السبب الأول أن هذه النظرية قد خرجت عن التفسير السببي ذي النزعة الحتمية، وكنا قد ناقشنا سابقاً أن إلغاء العلاقات الحتمية كعلاقات

مفسرة لا يلغي العلاقات السببية، أما السبب الثاني فهو تابع للمراقب الحيادي في الفيزياء الكلاسيكية، أما في الفيزياء الجديدة، فإن المراقب ليس حيادياً، فهو يصنع الحادثة ويختار العناصر، وهذا بالإضافة إلى ما تكلمنا عنه بخصوص الإستمرارية، وما يقابلها من تقطع، ولن نتورط في البحث أكثر من ذلك. ولكن قبل أن ننسحب، نعود مرة أخرى إلى فيلسوف العلم

«ماريو» الذي يرى أن السببية التي اختفت بسبب من تأثير الثورة الكوانتية عادت مرة أخرى بصورة معدلة للأسباب التالية:

١ - «إن كل النظريات الكوانتية لم تشتمل فقط على احتمالات الحوادث التلقائية مثل الانحلال الشعاعي أو الانتقال الإشعاعي للذرات في الخلاء، ولكن أيضاً على احتمالات الحوادث المسببة بتأثير عوامل خارجية مثل الحقول. فقط العلاقة سبب نتيجة تكون في هذه الحالة احتمالية أكثر منها حتمية.

٢- إن كل النظريات الكوانتية احتفظت بمفهوم القوة الذي هو مقياس كمي للسببية.

٣- إن المظاهر السببية للنظريات الكوانتية هي في تزايد باعتبارها تفسيراً للأوجه السببية في العالم»(٤٠)

هنا نصل إلى ختام هذا الفصل و الذي اكتشفنا من خلاله حضور المفهوم السببي كمبدأ مفسر للعلاقات الموجودة في العالم وذلك في الأنساق الفيزيائية الثلاثة مع اختلاف الحضور فإن العلاقات السببية والتفسير السببي لم يغب

٣ - الخاتمة:

فيما يتعلق بالمفهوم السببي لا يصح أن نختتم بل علينا أن نفعّل المشكلات التي تعرض لها هذا المفهوم ذلك أن المفاهيم العلمية تحيا بالمشكلات لا بخارجها، فهي تأبى العيش بسلام، هادئة، ميتة، بعيدة عن كل تطور، ذلك لأن التطورات أكثر ما تحصل في خضم المشكلات التي تعوقها وللمفهوم السببي صلة كبيرة بمفاهيم كثيرة، ومشاكل كبيرة عليه أن يصفيها.

من هنا تتجلى أهمية هذا المفهوم خاصة أنه لم يأخذ بعد في أدبياتنا العربية موضعه الحقيقي، ولم يتعرض للنقد أو الدفاع كما في أدبيات بعض الحضارات المجاورة فمكتبتنا العربية خالية من الدراسات المهمة بخصوص هذا المفهوم على الصعيد الإبستمولوجي لأنها على قلتها اقتصرت على الجانب الفلسفي - الكلامي.

المراجع المعتمدة في البحث:

(١) - بونج، باريو، احياء السببية، مجلة الفلسفة المعاصرة، الجزء الثاني، جامعة ماك جيل، كندا، ص١، ترجمة ثائر قدسي.

(٢) - جهامي، جيرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص٢٥، بتصرف.

(٣) - نفس المرجع السابق، ص٢٥.

(٤) - نفس المرجع، ص-ص-. ٥-٥١.

(٥) - نفس المرجع، ص-ص، ٢٥-. ٣.

(٦) - المرزوقي، أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة، تونس، ط١، بلا تاريخ، ص-ص-٢٥

(٧) - نفس المرجع السابق، ص٤٧.

(٨) - انظر المرزوقي، أبو يعرب، مرجع سابق ص-ص-٥٦-٥٨.

(٩) - بن ميس، عبد السلام، السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط، ١٩٩٤، ص٢٩.
(١٠) - هايزنبرغ، فيرنر، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس دمشق، ط١، ١٩٨٦.
(١١) - بن ميس، مرجع سابق، ص٢٩.
(١٢) - فال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، بدون طبع.
(١٣) - لاتاريخ، ص.
(١٤) - بلدي، نجيب، دروس في الفلسفة، اعداد الطاهر وعزيز، وكمال عبد اللطيف، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٧، ص٨.
(١٥) - بن ميس، مرجع سابق، ص٣٢.
(١٦) - نفس المرجع، ص٣٣.
(١٧) - نفس المرجع، ص-ص-٣٣-٣٤.
(١٨) - محمود، زكي نجيب، ديفد هيوم، دار المعارف، القاهرة، دون طبعة، ولا تاريخ، ص٦٨.
(١٩) - نفس المرجع، ص٧٠.
(٢٠) - نفس المرجع ص٧٤.
(٢١) - نفس المرجع ص-ص-٨١-٨٢.
(٢٢) - قنصوة، صلاح، فلسفة العلم، دار التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣-ص١٤٥.
(٢٣) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج١، بيروت، دون طبعة، ١٩٧٢، ص-ص٦٤٨-٦٤٩.
(٢٤) - بن ميس، ص٤١.
(٢٥) - نفس المرجع ونفس الصفحة. ٢٥-بن ميس١٩.
(٢٦) - كارناب، رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة د. السيدنفاوي، دار الثقافة، دون طبعة، ولا تاريخ، ص٢٤٧.
(٢٧) - ج-د. برنال، العلم في التاريخ، تر، شكري أبراهيم سعد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ص١٣٢.
(٢٨) - ماريو بونج، احياء السببية، ص-ص-٥-٦.
(٢٩) - آلان، رودلف، فريد، مع القفزة الكمومية، تر، أدهم السمان، دار طلاس دمشق، ط١، ١٩٩٤، ص٥٦.
(٣٠) - اليافي عبد الكريم، تقدم العلم، مطبعة جامعة دمشق، دون طبعة، ١٩٦٤، ص١١٢- بتصرف.

هايزنبرغ، فيرنر، ص-ص-٦٧-٦٩ تقدم العلم، ص٣٠١.

(٣١) - بللوز، نايف، مناهج البحث في العلوم الطبيعية، منشورات جامعة دمشق، دون طبعة، دمشق، ١٩٩٢، ص٢٢٦.

(٣٢) - نفس المرجع، ص٢٦٧.

(٣٣) - نفس المرجع، ص٢٣٩.

(٣٤) - بن ميس، مرجع سابق، ص-ص-٩٦-٩٧.

(٣٥) - نفس المرجع، ص-ص١١٢-١١٣.

(٣٦) - فيما يتعلق بفرضية التايكونات يمكن الرجوع إلى كتاب مع القفزة الكمومية.

(٣٧) - مع القفزة الكمومية، ص-ص-١٥-١٨.

(٣٨) - ماريوبونج، مرجع سابق، ص٨.

(٣٩) - نفس المرجع، ونفس الصفحة.

* * *

الدراسات والبحوث

بوذية زنْ والتحليل النفسي

تأليف : إيريك فروم
ترجمة : ثائر ديب

حين نربط بين بوذية زن والتحليل النفسي فإننا نناقش منظومتين تُعنيان كلتاهما بنظرية في طبيعة الإنسان وبممارسة تُفضي إلى كينونته الحقّة. وفي حين تمثّل المنظومة الأولى تعبيراً مميزاً عن الفكر الشرقي، فإن المنظومة الثانية تمثّل تعبيراً مميزاً عن الفكر الغربي. فبوذية زن خليط من

* ثائر ديب : باحث من سورية، يعمل في مجال الترجمة . له عدة مؤلفات مترجمة من أهمها «نظرية الأدب» .

العقلانية والتجريد الهنديين ومن الواقعية والعيانية الصينيتين. بقدر ما هو زن شرقي، فإن التحليل النفسي غربي قحّ؛ فهو ابن الإنسانية والعقلانية الغربيتين، وابن البحث الرومانسي الذي عرفه القرن التاسع عشر في تلك القوى الغامضة التي تروغ من البحث العقلاني. وبمزيد من العودة إلى الوراء، نجد أنّ الحكمة اليونانية والأخلاق اليهودية هما السلفان الروحيان للتحليل النفسي الذي يمثّل نوعاً من المقاربة العلمية - العلاجية للإنسان.

غير أنّ عناية كلّ من التحليل النفسي وبوذية زن بطبيعة الإنسان والممارسة المفضية إلى تحوله وتغيّره لا تلغي تلك الفرق والتي تفوق ما بينهما من أوجه للتشابه. فالتحليل النفسي منهج علمي بعيد كلّ البعد عن الدين، أما زن فهو نظرية وتقنية في التوصّل إلى «الاستنارة»، وهو تجربة لطالما وصفها الغرب بأنها دينية وصوفية. كما أن التحليل النفسي ضَرْبٌ من معالجة المرض العقلي؛ أمّا زن فطريقة للخلاص الروحي. والسؤال الذي يطرح نفسه، إذاً، هو هل يمكن لمناقشة العلاقة بين التحليل النفسي وبوذية زن أن تفضي بنا إلى ما يتعدّى القول بعدم وجود أية علاقة تربط بينهما سوى الاختلاف الجذري الذي لا يمكن ردم هوّته؟

ثمّة اهتمام متزايد وصحّي ببوذية زن بين المحللين النفسانيين [1] فما هي مصادر هذا الاهتمام؟ وما معناه؟ إنّ ما أحاول القيام به هو تقديم جواب على هذين السؤالين، دون التنطّح لعرض الفكر البوذي الزنّي عرضاً كاملاً ومفصّلاً أو لعرض التحليل النفسي عرضاً كاملاً وتاماً؛ فالمهمة الأولى تتخطّى كلاً من معارفي وتجربتي، أما المهمة الثانية فهي أبعد من منظور هذه الدراسة. إلا أنني سبق أن قدّمت، وبشيء من التفصيل، تلك الأوجه من التحليل النفسي ذات الصلة المباشرة بالعلاقة بينه وبين بوذية زن، وتمثّل في الوقت ذاته مفاهيم أساسية خاصة بذلك الشكل من التطور الذي طرأ على التحليل النفسي الفرويدي، والذي يُطْلَق عليه في بعض الأحيان اسم «التحليل النفسي الإنسانوي»، كما ناقشت هنالك أيضاً مسألة الوجود

الإنساني والسؤال الذي يطرحه هذا الوجود؛ وكذلك طبيعة الكينونة الحقّة بوصفها تغلّباً على الاغتراب والانفصال؛ والطريقة الخاصة التي يحاول التحليل النفسي من خلالها تحقيق غايته المتمثّلة بالنفاذ إلى اللا وعي. وعُنيت أيضاً بطبيعة كلّ من الوعي واللا وعي؛ وما يعنيه «العرفان» و «الإدراك» في التحليل النفسي؛ وناقشت أخيراً دور المحلل النفساني في هذه العملية [٢].

ولكي أمّهد لمناقشة العلاقة بين التحليل النفسي وبوذية زن كان من الواجب أن أقدّم لوحة متماسكة لهذه الأخيرة. غير أنه لمن حسن الطالع ألاّ أضطر لمثل هذه المحاولة، ذلك أنّ محاضرات د. سوزوكي **دراسات في زن**[٣]، فضلاً عن كتاباته الأخرى، تهدف بالضبط إلى شرح طبيعة زن وجعلها مفهومة بالقدر الذي يمكن فيه التعبير عن هذه الطبيعة بالكلمات. إلا أنّ ذلك لا يعفيني من الحديث عن تلك المبادىء في زن ذات العلاقة المباشرة بالتحليل النفسي.

(❖) - مبادىء بوذية زن:

جوهر زن هو تحقيق الاستنارة (**ساتوري**) كاملاً. ومن لم يَخُض هذه التجربة لا يمكن أبداً أن يفهم زن فهماً كاملاً. ولأنني لم أخض تجربة **الساتوري**، فلا يمكن أن أتحدث عن زن إلا ملامسةً من بعيد، وليس كما ينبغي التحدث عنه انطلاقاً من التجربة الكاملة. وسبب ذلك ليس أن الساتوري «تمثّل طريقة وفناً يستحيل على الأوروبي أن يفهمهما»[٤]، كما يقول كارل غوستاف يونغ، فزن ليس أصعب على الأوروبي من هيراقليطس أو المعلم إيكهارت، أو هيدغر. وإنما تكمن الصعوبة في ذلك الجهد المضني الذي ينبغي بذله في التوصّل إلى **الساتوري**؛ هذا الجهد الذي يفوق كثيراً ما يرغب معظم الناس في بذله، وذلك هو السبب في أن تجربة **الساتوري** نادرة حتى في اليابان.

وإذ لا أملك أية سلطة أو مرجعية تخولني الحديث عن زن، فقد كان من حسن حظي أنني قرأت كتب الدكتور سوزوكي، وأصغيت جيداً لبعض محاضراته، واطّلعت على ما توفّر لي من أعمال أخرى في بوذية زن، لتتكوّن لدي فكرة تقريبية عمّا يشكّل زن، وهي فكرة آمل أن تمكنني من القيام بمقارنة حذرة بين بوذية زن والتحليل النفسي.

ما هي غاية زن الأساسية؟ يقول سوزوكي: «إنّ زن في جوهره هو فن تبصّر المرء بطبيعة كينونته، وهو يشير إلى السبيل من العبودية إلى الحرية... ويمكن القول إنّ زن يحرر كلّ الطاقات المخزونة بصورة طبيعية في داخل كلّ منا، والتي تكون في الأحوال العادية محبوسةً ومشوهة فلا تجد قناةً كافية لنشاطها... وهكذا تكون غاية زن هي أن ينقذنا من الجنون أو من العجز والقُعَاد. أمّا ما أعنيه بالحرية، فهو إفساح المجال أمام كلّ الدوافع الخلاّقة والخيّرة الكامنة أصلاً في قلوبنا بحيث يمكن لها أن تتحرك حرّة. فنحن بصورة عامة عميٌ تجاه هذه الحقيقة، حقيقة أن بحوزتنا كلّ المقدّرات الضرورية لجعلنا سعداء يحبّ واحدنا الآخر»[٥].

يشتمل هذا التعريف على عدد من أوجه زن الأساسية التي يجب التأكيد عليها. فزن هو فن **تبصّر المرء بطبيعة كينونته**؛ وهو سبيل من **العبودية إلى الحرية**؛ كما أنه **يحرر طاقاتنا الطبيعية**؛ **ويحول بيننا وبين الجنون أو العجز والقعاد**؛ ويدفعنا إلى التعبير عن مقدرتنا على السعادة والحبّ.

والغاية النهائية لزن هي تجربة الاستنارة، التي تُدعى ساتوري. ولقد قدّم د. سوزوكي في محاضراته، وفي أعماله الأخرى، أكمل وصف يمكن تقديمه عن هذه التجربة. وأودّ هنا أن أؤكد على بعض الأوجه ذات الأهمية الخاصة بالنسبة للقارىء الغربي، وخاصة لأولئك المشتغلين في علم النفس. وأول ما أودّ لفت الانتباه إليه هو أن **الساتوري** ليس حالة عقلية بعيدة عن السواء؛ وليست غيبوبة يختفي فيها الواقع، أو حالة نرجسية كالتي نجدها في

بعض الظاهرات الدينية . إنّ الساتوري «حالة عقلية سويّة تماماً . . . » كما قال جوشو، وهي «فكرك اليومي»[٦] كما يقول سوزوكي . وتمارس الساتوري تأثيراً محدداً على الشخص الذي يختبرها، حيث «تعمل كل نشاطاته الذهنية على نحو مختلف، أكثر إرضاءً، وأمناً، وبهجةً من كلّ ما تمّ اختباره من قبل . وهكذا تتغير نغمة الحياة، ذلك أن ثمة شيئاً يجدّد الشباب في امتلاك زن، فتبدو زهرة الربيع أجمل، ويبدو ينبوع الجبل أبرد وأصفى»[٧].

من الواضح تماماً أن الساتوري هي التحقق الفعلي لحالة الكينونة الحقّة التي وصفها د. سوزوكي في المقطع السابق . ،إذا ما عبّرنا عن الاستنارة بلغة التحليل النفسي فإن هذه الاستنارة هي حالة يتناغم فيها الشخص تناغماً تاماً مع الواقع الخارجي والداخلي، فيدرك هذا الواقع ويقبض عليه قبضاً محكماً . لا بدماغه، ولا بأي جزء آخر من أجزاء عضويته، بل بكلّيته، هو الإنسان الكلّي . وهكذا فإنه لا يدرك هذا الواقع بوصفه موضوعاً خارجياً يقبض عليه بفكره، وإنما يدركه هو نفسه، الزهرة، والقلب، والإنسان، في واقعيته الكاملة . ومن يستيقظ أو يستنير يكون منفتحاً حيال العالم ومستجيباً له، وانفتاحه هذا واستجابته تلك هما نتاجٌ لكفّه عن النظر إلى نفسه بوصفه شيئاً، فيصبح فارغاً وجاهزاً للاستقبال والتلقّي . فالاستنارة تعني «الاستيقاظ التام الذي تستيقظه الشخصية بأكملها تجاه الواقع» .

ومن الأهمية بمكان أن نفهم أن حالة الاستنارة ليست حالة تفكك[٨] أو غيبوبة يَحْسَب فيها المرء أنه مستيقظ بينما هو يغطّ في نوم عميق . والحقيقة أن المشتغل الغربي بعلم النفس يميل الى الاعتقاد بأن الساتوري لا تعد كونها حالة ذاتية، وضرْباً من الغيبوبة مُحْدَثاً ذاتياً، حتى إنّ عالماً نفسانياً متعاطفاً مع زن من وزن الدكتور يونغ لم يستطع تفادي الوقوع في مثل هذا الخطأ . يقول يونغ : «إنّ التخيّل ذاته هو حادث نفسي، ولهذا لا يكون مهماً أن نصف استنارة ما بأنها واقعية أو خيالية . فالشخص الذي يستنير، أو يتصور

أنه مستنير، يعتقد في الحالتين أنه قد استنار . . . وحتى لو كان يكذب، فإن كذبته هذه هي بمثابة واقعة روحية»[٩]. بخلاف يونغ، الذي لم أعرض هنا سوى جزء من موقفه المتعلّق بـ «حقيقة» التجربة الدينية، فإنني أعتقد أن الكذبة لا يمكن أبداً أن تكون «واقعة روحية»، أو غيرها، ما عدا كونها كذبة. وطبيعي أن بوذيي زن لا يشاطرون يونغ هذا الرأي، مهما تكن الفضائل التي ينطوي عليها. وعلى العكس فإن التفرقة بين تجربة الساتوري الأصلية، التي يتمّ فيها اكتساب نظرة جديدة حقيقية، وبين التجربة الزائفة التي يمكن أن تكون من طبيعة هستيرية أو ذهانية، هي تفرقة تحظى بأهمية كبيرة بالنسبة لهم وحين يعتقد تلميذ زن أنه قد بلغ الساتوري بتلك التجربة الزائفة، يكون على معلم زن أن يوضح له العكس. والحقيقة أن إحدى مهام المعلم الأساسية هي الحيلولة دون خلط تلميذه بين الاستنارة الفعلية والاستنارة الوهمية أو الخيالية.

ولو استخدمنا مصطلحات نفسية فإنّ من الممكن القول إنّ اليقظة الكاملة تجاه الواقع تعني التوجّه «توجهاً منتجاً ومثمراً» تماماً. وهذا بعيد كلّ البعد عن ربط الذات بالعالم ربطاً متلقياً، واستغلالياً، وادّخارياً، وكأن هذا العالم مجرد سوق، وهو يحيل مباشرة إلى ربط الذات بالعالم ربطاً خلاقاً وفاعلاً (بالمعنى الذي يضفيه سبينوزا على هذه الكلمة). وفي حالة الإثمار أو الإنتاج الكامل لا يعود ثمة حجب تفصلني عمّا هو «ليس أنا». والموضوع لايعود موضوعاً؛ فهو لا يقف قبالتي، بل معي. والوردة التي أراها لا تكون موضوعاً لفكري، كما هو الحال حين أقول «أرى وردة» وأعني أن الموضوع، أي الوردة، من صنف «الورود»، بل تكون على النحو الذي أعني فيه أنّ «وردة هي وردة هي وردة». كما أن حالة الإنتاج هذه هي في الوقت ذاته حالة الموضوعية الأرفع؛ حيث أرى الموضوع من غير تلك التشوهات التي يدخلها خوفي وجشعي. فأراه كما هو، لا كما أرغب في أن يكون أو لايكون عليه. وبهذه الطريقة من الإدراك الحسي لا يعود ثمة تشوهات

ناجمة عن سوء الربط، بل حيوية كاملة، وتوالف بين الذاتية والموضوعية. فأنا أختبر الموضوع إلى أبعد حدّ، في الوقت الذي يبقى فيه هذا الموضوع ما هو عليه. فآتي به إلى الحياة. و**الساتوري** لا تبدو غامضة محيّرة إلا لمن لا يدرك مدى الطابع الذهني المحض، أو مدى التشوهات، في إدراكه الحسيّ للعالم. فإذا ما أدرك هذا المدى، فإنه يدرك أيضاً إدراكاً آخر، إدراك يمكن أن نصفه بأنه واقعي تماماً. ومع أننا قد لا نختبر سوى لمحات من هذا الإدراك، إلا أن من الممكن أن نتصور ما هو عليه. فالصبي الصغير الذي لا يزال يتعلم العزف على البيانو لا يعزف مثل معلّم عظيم، إلا أن عزف المعلّم لا يكن بالنسبة له ذلك الأمر المبهم الغامض، بل هو اكتمال تجربته التي لا تزال غرّة وفي بدايتها.

وثمة قصتان من قصص زن تعبّران بصورة واضحة عن أن الإدراك غير المشوّه وغير الفكري للواقع هو عنصر جوهري في تجربة زن. وأول هاتين القصتين هي قصة المحادثة التالية بين معلّم وراهب:

قال الراهب: «يا معلّم، هل قمت بأي جهد كي تتوصل إلى الحقيقة؟»

فأجاب المعلم: «أجل، لقد فعلت».

قال الراهب: «وكيف تختبر نفسك؟».

قال المعلّم: «حين أجوع، آكل؛ وحين أتعب، أنام».

قال الراهب: «هذا ما يفعله الجميع؛ فهل نقول إنهم قد اختبروا أنفسهم على النحو الذي اختبرت فيه نفسك؟»

فردّ المعلّم: «لا».

وسأله الراهب: «لماذا؟»

قال المعلّم: «لأنهم حين يأكلون، لا يأكلون، بل يفكرون بأشياء

أخرى كثيرة، فتضطرب نفوسهم؛ وحين ينامون، لا ينامون، بل يحلمون بآلاف الأشياء. ولذا فهم ليسوا مثلي»[١٠].

وهذه القصة لا تكاد تحتاج إلى شرح. فالشخص العادي يسوقه الطمع، والخوف، وانعدام الأمن، إلى الوقوع الدائم في شراك عالم من التهويم (دون أن يدرك ذلك أو يعيه بالضرورة) حيث يسبغ على العالم خصائص هو الذي يسقطها عليه دون أن تكون موجودة حقاً. فإذا ما كان ذلك صحيحاً في الزمن الذي جرت فيه هذه المحادثة، فما بالك به اليوم حيث يرى الجميع، ويسمعون، ويشعرون، ويتذوّقون بأفكارهم، لا بتلك القوى الموجودة في دواخلهم وتقدر أن ترى، وتسمع، وتشعر، وتتذوّق.

أما القصة الثانية فهي قصة واحد من معلمي زن قال: «قبل أن أستنير كانت الأنهر أنهراً والجبال جبالاً. وحين بدأت بالاستنارة لم تعد الأنهر أنهراً ولا الجبال جبالاً. أما الآن، وقد استنرت، فقد عادت الأنهر أنهراً والجبال جبالاً من جديد». وهذا يعني أننا أمام مقاربة جديدة للواقع. فالشخص العادي هو مثل الرجل في كهف أفلاطون الشهير، لا يرى سوى الظلال ويخلط بينها وبين جوهر الأشياء. وحين يدرك خطأه، فإن معرفته لا تتجاوز معرفة أن الظلال ليست الجوهر. أما حين يستنير، فإنه يغادر الكهف وظلمته إلى النور، وهناك يرى الجوهر لا الظلال، ذلك أنه قد استيقظ. أما إذا بقي في الظلام، فلا يستطيع أن يفهم النور (وكما يقول **الكتاب المقدّس**، فإنّ «نوراً يشعّ في الظلمة والظلمة لا تفهم شيئاً»). فإذا ما خرج من الظلمة لا يلبث أن يدرك الفارق بين رؤيته السابقة للعالم بوصفه ظلالاً ورؤيته له الآن، بوصفه واقعاً.

إنّ ما يرمي إليه زن هو معرفة المرء طبيعته الخاصة، وسعيه وراء «معرفة ذاته». غير أنّ هذه المعرفة ليست المعرفة «العلمية» التي يدعو إليها عالم النفس الحديث، معرفة العارف - المفكّر الذي يعرف نفسه بوصفها موضوعاً، فمعرفة الذات في زن ليست معرفة فكرية، ليست معرفة مغتربة،

بل تجربة كاملة يصبح فيها العارف والمعروف كلاً واحداً. وكما يقول سوزوكي فإنّ «الفكرة الأساسية في زن هي تماس المرء مع كينونته الداخلية، وذلك بطريقة مباشرة تماماً، دون لجوء إلى إي شيء خارجي أو إضافي»(١١).

ونفاذ المرء هذا إلى طبيعته الخاصة ليس نفاذاً فكرياً، خارجياً، بل نفاذاً تجريبياً، داخلياً على الدوام. وهذا الفارق بين المعرفة الفكرية والمعرفة التجريبية يتّسم بأهمية عظيمة بالنسبة لزن، كما يشكّل في الوقت ذاته واحداً من المصاعب الكبرى التي تواجه التلميذ الغربي في محاولته فهم زن. فلطالما اعتقد الغرب، طوال ألفين من الأعوام (باستثناءات قليلة جداً، على غرار المتصوّفة)، أن من الممكن تقديم إجابة نهائية بواسطة **الفكر** على مسألة الوجود؛ وقد اكتست هذه «الإجابة النهائية الصائبة» أهمية بالغة في كلّ من الدين والفلسفة. ولقد مّهد هذا الأمر الطريق لازدهار العلوم الطبيعية، فهنا يكون الفكر القويم متأصّلاً في المنهج وضرورياً لإدخال الفكر حيّز التطبيق، أي ضرورياً للتقنية، وإن لم يكن يقدّم إجابة نهائية على مشكلة الوجود. أمّا زن، من جهة أخرى، فيقوم على أساس مغاير مفاده أن الفكر لا يمكنه أن يقدّم الإجابة الأخيرة على مسألة الحياة. وذلك أنّ «المجرى الفكري لـ «نعم» و «لا» يكون سارياً تماماً حين تجري الأمور في مسارها المعتاد، ولكن ما إن يبرز سؤال الحياة الجوهري، حتى يخفق الفكر في تقديم الإجابة الوافية»(١٢). وهذا هو السبب في أن من غير الممكن نقل تجربة **الساتوري** بواسطة الفكر. فهي «تجربة لا يمكن نقلها إلى الآخرين مهما بذلنا من جهد في الشرح وفي المناقشة، إلا إذا كان هؤلاء قد بلغوها من قبل. و**الساتوري** التي يمكن تحليلها فتصبح بذلك واضحة تماماً لمن لم يصل إليها ليست **ساتوري**. فحين تتحول **الساتوري** إلى مفهوم تكفّ عن كونها **ساتوري**، وتكفّ تجربة زن عن الوجود»(١٣).

ولا يقتصر الأمر على استحالة تقديم إجابة نهائية على سؤال الحياة عن

طريق الصياغة الفكرية؛ فلكي يتمّ بلوغ الاستنارة لا بدّ من الإطاحة ببناءات العقل الكثيرة التي تعيق النفاذ والتبصّر الحقيقيين. فزن «يريد عقل المرء حراً ومنفتحاً؛ وحتى فكرة الواحد والكلّ هي حجر عثرة وأحبولة خطيرة تهدد حرية الروح الأصيلة»[١٤]. وهذا يعني أن مفهوم المساهمة أو المشاركة أو التعاطف، الذي يلحّ عليه كثيراً علماء النفس الغربيون، ليس مقبولاً في فكر زن. «ففكرة المشاركة أو التعاطف هي تأويل فكري لتجربة بدئية، أما حين تكون التجربة ذاتها هي المعنية، فلا يكون ثمة مجال لأي نوع من الانقسام. فالفكر يقحم نفسه ويشقّ التجربة كي يجعلها في متناول المعالجة الفكرية، الأمر الذي يعني التمييز والانقسام. وعندها يضيع الشعور الأصلي بالهوية ويُتاح للفكر أن يتّخذ سبيله المميّز في شقّ الواقع وتمزيقه إرباً. وهكذا تكون المشاركة أو التعاطف نتيجة للفكْرَنَة. والفيلسوف الذي لم يَخُضْ تجربة أصيلة هو عرضة للانغماس في هذه الفكْرَنَة»[١٥].

وما يحدّ من عفوية التجربة ليس الفكر وحده، وإنما أي مفهوم أو تصوّر مرجعي؛ ولذا فإن زن «لا يعزو أية أهمية جوهرية للسوترا المقدّسة[١٦] أو تأويلاتها عند الحكماء والمتعلمين. فالتجربة الشخصية تفعل فعلها القوي ضدّ المرجع وضد الإلهام الموضوعي....»[١٧]. ففي زن ليس ثمة إلحاح على الله، مع أنه ليس ثمة إنكار له. وما يبغيه زن هو «التحرر المطلق حتى من الله»[١٨]، وحتى من بوذا؛ ومن هنا قول زن: «نظّف فمك حين تنطق باسم بوذا».

وانسجاماً مع هذا الموقف الذي يتّخذه زن حيال التبصّر الفكري، فإن الغاية من التعليم فيه ليست كما في الغرب دقّة التفكير المنطقي وحذاقته المتزايدة على الدوام، وإنما تقوم طريقة زن على «وضع المرء في مأزق، وعليه أن يتدبّر أمر الخروج منه، لا بواسطة المنطق بل بواسطة عقل ذي نظام أرفع»[١٩]. وهكذا، فإن المعلّم ليس معلّماً بالمعنى الغربي، وإنّما هو سيّد، بقدر ما يتسيّد على عقله الخاص ويكون قادراً بالتالي على أن ينقل للتلميذ

ذلك الشيء الوحيد الذي يمكن نقله؛ ألا وهو وجوده. فعلى الرغم من كلّ ما يستطيع السيد فعله، «فإنه عاجز عن جعل المريد يقبض على الشيء ما لم يكن هذا المريد مهيئاً لذلك تماماً. . . . فالقبض على الواقع الجوهري ينبغي أن يتمّ من قِبَل الذات»[٢٠].

إن موقف معلّم زن من تلميذه هو موقف يحيّر القارىء الغربي الحديث العالق في الاختيار بين سلطة لا عقلانية تحدّ من الحرية وتستغلّ موضوعها وبين الغياب التام والمنفلت لأية سلطة. أمّا زن فيمثّل شكلاً آخر من السلطة، هو شكل «السلطة العقلانية». فالسيّد لا يستدعي التلميذ؛ ولا يريد منه شيئاً، حتى لو كان هذاالشيء هو الاستنارة ذاتها. والتلميذ هو الذي يأتي بإرادته الحرّة، وهو الذي يمضي بإرادته الحرّة. وإذا ما كان يريد أن يتعلّم من السيد، فإن عليه أن يعلم أن السيد سيد، أي أنه يعرف ما يريد التلميذ أن يعرفه ولم يعرفه بعد. ويدرك السيد في زن أن «ليس ثمة ما يحتاج إلى الشرح بواسطة الكلمات، أو ما يجب تقديمه كمذهب مقدس. فلا تبقى صامتاً، ولا تضع نفسك موضع الخطيب. ثلاثون صفعة سواء أثْبَتَّ أم نفيت»[٢١]. وما يميز معلّم زن هو الغياب التام للسلطة اللا عقلانية والإظهار الواضح لتلك السلطة غير المتطلّبة في الوقت ذاته.

ولا يمكن فهم زن ما لم يأخذ المرء بالحسبان أن تحقيق النفاذ إلى الواقع الجوهري والتبصّر به مرتبط صميمياً بتغيير الطبع. وهذه الفكرة الزنيّة تمدّ بجذورها في التفكير البوذي الذي يرى أن تغيير الطبع شرطٌ للخلاص. فلابدّ من التخلّي عن جشع التملك، وعن كل ضروب الجشع، وعن التيه والخيلاء وتمجيد الذات. فالموقف من الماضي مسؤولية. والعيش في زن «يعني التعامل مع ذاتك ومع العالم في إطار عقلّي من الاحترام والتقدير الرفيعين»، فمثل هذا الموقف هو أساس «الفضيلة السريّة، التي هي سمة تميّز الانضباط في زن وتعني عدم هدر الموارد الطبيعية، والانتفاع الكامل، اقتصادياً وأخلاقياً، بكلّ ما تصادفه».

أما غاية زن الأخلاقية فهي تحقيق «الأمان التام وانعدام الخوف»، والانتقال من العبودية إلى الحرية، وزن «مسألة طبع، لا مسألة فكر. وهذا يعني أن زن ينبع من الإرادة بوصفها مبدأ الحياة الأول»[٢٢].

(❖) - إزالة الكبت والاستنارة:

ما هي حصيلة هذا النقاش فيما يخصّ العلاقة بين التحليل النفسي[٢٣] وبوذية زن؟ لا بدّ أن تكون قد لفتت انتباه القارىء حقيقة أن افتراض التقارض بين بوذية زن والتحليل النفسي لا يصدر إلا عن نظرة سطحية لكليهما. فالألفة بين الإثنين، وعلى العكس تماماً، تثير الاهتمام كثيراً وتسترعي الانتباه. وسوف نلقي الضوء فيما يلي على هذه الألفة بصورة مفصّلة.

فلنبدأ بما أوردناه من قبل للدكتور سوزوكي بخصوص الغاية التي يتوخّاها زن. فزن «في جوهره هو فن تبصّر المرء بطبيعة كينونته، وهو يشير إلى السبيل من العبودية إلى الحرية... ويمكن القول إن زن يحرر كل الطاقات المخزونة بصورة طبيعية داخل كل منا، والتي تكون في الأحوال العادية محبوسة ومشوّهة فلا تجد قناة كافية لنشاطها... وهكذا فإن غاية زن أن ينقذها من الجنون أو من العجز والقعاد، أمّا ما أعنيه بالحرية، فهو إفساح المجال أمام كلّ الدوافع الخلاقة والخيّرة الكامنة أصلاً في قلوبنا بحيث يمكن لها أن تتحرك حرّة. فنحن بصورة عامة عُمْي تجاه هذه الحقيقة، حقيقة أن بحوزتنا كلّ المقدرات الضرورية لجعلنا سعداء يحبّ واحدنا الآخر».

يمكن القول إن غاية زن هذه هي بالضبط ما يطمح التحليل النفسي إلى تحقيقه؛ أي تبصّر المرء بطبيعة كينونته، والحرية، والسعادة، والحب، وتحرير الطاقات، والخلاص من الجنون والعجز والقعاد.

وقد يبدو القول عن مواجهتنا الاختيار بين الاستنارة والجنون مفزعاً ومخيفاً، إلا أن هذا القول هو وليد الوقائع الملحوظة وثمرتها. وفي حين

يُعنى الطب النفسي بالسؤال عن سبب جنون **بعض** البشر، فإن السؤال الفعلي هو عن سبب عدم جنون **معظم** البشر. ذلك أننا حين ننظر إلى موقع الإنسان في العالم، وانفصاله، ووحدته، وعجزه، وإدراكه لكلّ ذلك، نتوقّع ألاّ يكون قادراً على تحمّل كلّ هذا العبء، وأن «يتمزّق»، بالمعنى الحرفي للكلمة، تحت وطأة هذا التوتر. إلا أن معظم الناس يتفادون هذه النتيجة عن طريق آليات تعويضية لتغيير روتين حياتهم، والانسجام مع القطيع، والبحث عن السلطة، والهيبة، والمال، والتعويل على أوثان يتقاسمها مع آخرين في العبادات الدينية، وحياة التضحية المازوخية بالنفس والتضخّم النرجسي، والعجز والعطالة. ويمكن القول إن هذه الآليات التعويضية جميعاً يمكن أن تقي من الجنون بصورة من الصور، شرط أن تعمل عملها، أما الحلّ الجوهري الوحيد الذي يتغلب فعلاً على الجنون المحتمل فهو الاستجابة للعالم استجابة منتجة كاملة، ليست في شكلها الأرفع سوى الاستنارة.

وقبل أن نصل إلى القضية الأساسية الخاصة بالعلاقة بين التحليل النفسي وبوذية زن أودّ أن أتعرّض لبعض أوجه الألفة الثانوية بين الاثنين. وأول ما ينبغي ذكره هو **التوجّه** الأخلاقي الذي يتقاسمه كلّ من زن والتحليل النفسي. فلكي تتحقق أهداف زن لا بدّ من التغلب على الجشع، سواء كان جشع التملك، أو جشع المجد، أو أي شكل آخر من أشكال الجشع، «الحسد والشهوة» بالمعنى الذي أشار إليه **العهد القديم**. وهذا بالضبط ما يهدف إليه التحليل النفسي. ففي النظرية يتطور الليبيدو، من الطور الفموي الاستقبالي، مروراً بالطور الفموي السادي، والشرجي، وصولاً إلى الطور التناسلي، عبّر فرويد ضمناً عن أنّ الطبع السليم يتطور من الطمع، والقسوة، والبخل، نحو التوجه الفاعل والمستقلّ. لقد قمت من جهتي، وباستخدام مصطلحاتي الخاصة، بإلقاء مزيد من الضوء على هذا العنصر القيّم في ملاحظات فرويد العيادية، فتحدثت عن التطور من التوجّه

الاستقبالي المتلقّي، مروراً بالتوجّه الاستغلالي، الادّخاري، التسوّقي، وصولاً إلى التوجّه المنتج[٢٤]. ويبقى الأمر الأساسي، بصرف النظر عن المصطلحات المستخدمة، إنّ الجشع في المفهوم التحليلي النفسي هو ظاهرة مرضية؛ تتواجد حين لا يكون المرء قد طوّر قدراته المنتجة الفاعلة. إلا أن التحليل النفسي ليس منظومة أخلاقية في المقام الأول، وكذلك زن. فغاية زن تتعالى على الغاية التي يضعها السلوك الأخلاقي نصب عينيه، وكذلك غاية التحليل النفسي. إلا أن من الممكن القول إنّ كلا المنظومتين تفترضان أن يتماشى تحقيق غايتهما مع تحوّل أخلاقي يتمثّل في التغلب على الجشع والقدرة على الحبّ والرحمة. فهما لا يريدان دفع الإنسان إلى عيش حياة فاضلة عن طريق قمع الرغبة «الشريرة» وإنما يتوقعان أن تذوب هذه الرغبة الشريرة وتختفي تحت نور الوعي المتعاظم وبفضله. ومن الخطأ أن نعتقد أن من الممكن فصل غاية زن (أي الاستنارة) عن هذا التحوّل الأخلاقي من تغلّب على الطمع وتمجيد الذات، والحماقة، أو أن من الممكن تحقيق الساتوري دون التواضع، والحب، والرحمة. ومن الخطأ أيضاً أن نفترض أن من الممكن تحقيق غاية التحليل النفسي مالم يحدث تحول مماثل في طبع الشخص. فمن يبلغ الطور المنتج يكون قد كفّ عن الجشع، وتغلّب في الوقت ذاته على شعوره بالعظَمة وعلى أوهام القدرة والمعرفة الكليّتين؛ فتراه متواضعاً ينظر إلى نفسه كما هي عليه. وإذاً، فإنّ ما يرمي إليه كلّ من زن والتحليل النفسي يتعالى على الأخلاق، إلا أنّ من غير الممكن تحقيقه ما لم يحصل تحوّل أخلاقي.

ومن العناصر الأخرى المشتركة بين هاتين المنظومتين ذلك الإلحاح على الاستقلال عن أي نوع من المرجعية أو السلطة. وهذا هو السبب الأساسي الذي دفع فرويد إلى نقد الدين، حيث رأى جوهر الدين في وهم إحلال الاتّكال على الله محلّ الاتّكال الأصلي على الأب المُعاقب والمُثيب. ففي الإيمان بالله، كما يرى فرويد، يواصل الإنسان اتّكاله الطفولي البعيد عن النضج بدلاً من التعويل على قواه الخاصة وحدها.

ولكن ما الذي كان يمكن لفرويد أن يقوله عن «دين» يقول: «حين تذكر اسم بوذا، اغسل فمك!» وما الذي كان يمكن أن يقوله عن دين ليس فيه إله، أو أية سلطة لا عقلانية مهما يكن نوعها، وتتمثّل غايته الأساسية في تحرير الإنسان من الاتكال، وتفعيله، وتبيان أنه هو الذي يتحمّل مسؤولية مصيره وليس أي أحد آخر؟

وقد يتساءل البعض: ألا يتعارض هذا الموقف المناهض للسلطوية مع أهمية شخص المعلّم - السيد في زن، ومع أهمية شخص المحلّل في التحليل النفسي؟ والحقّ أنّ هذا التساؤل يشير إلى عنصر جدي تقوم عليه صلة عميقة بين زن والتحليل النفسي. ففي كلتا المنظومتين ثمة حاجة إلى مرشد أو دليل، إلى شخص خاض هو نفسه تجربة المريض (التلميذ) التي يجب خوضها الآن بإشرافه ورعايته. فهل يعني هذا أن التلميذ يتكل على السيد (أو أن المريض يتكل على المحلل النفساني) وأن ما يقله هذا الأخير هو الحقيقة المطلقة؟ لا شكّ أن المحللين النفسانين يُعنون بـ **واقعة** مثل هذا الاتكال (النقلة أو التحويل)[٢٥] ويعلمون ما قد يكون لها من تأثير شديد. غير أن غاية التحليل النفسي هي فهم هذه الرابطة وإزالتها في النهاية، وإيصال المريض إلى حدّ يتحرر عنده من المحلّل تحرراً كاملاً، بعد أن يكون قد اختبر في نفسه ما كان من قبل لا واعياً وأعاد دمجه في وعيه ومكاملته معه. ولأن معلّم زن يعرف أكثر من التلميذ - الأمر الذي ينطبق على المحلّل النفساني ومريضه أيضاً - فإن بمقدور التلميذ أن يثق بأحكام المعلّم، لكن ذلك لا يعني أن يفرض المعلّم أحكامه فرضاً. فهو لم يَسْتَدْعِ التلميذ، كما أنه لا يمنعه من تركه ومغادرته. وحين يأتي إليه التلميذ طواعيةً طالباً إرشاده وهدايته على درب الاستنارة، فإن المعلّم يكون جاهزاً لذلك، شرط أن يفهم التلميذ أن عليه العناية بنفسه بالقدر الذي يريد فيه المعلّم أن يساعده. فليس بمقدور أحد أن ينقذ المرء سوى ذاته. وكلّ ما يمكن للمعلّم أن يفعله هو أن يلعب دور القابلة، أو دور الدليل في شعاب الجبال. ولقد قال أحد المعلّمين

لتلميذه: «ليس لدي ما أعطيه لك في حقيقة الأمر. ولو حاولت أن أفعل ذلك لجعلت من نفسي مؤضع سخريتك. كما أن كلّ ما يمكن أن أقوله لك هو لي، ولا يمكن أبداً أن يكون لك».

وثمة مثال ملموس يورده هيريغل في كتابه عن زن وفن الرماية بالنشّاب[٢٦] يوضح فيه بصورة تلفت الانتباه موقف معلّم زن. فهذا الأخير يلحّ على سلطته العقلانية، أي على أنه يعرف بصورة أفضل كيفية التوصّل إلى فن الرماية، ولذا فإنه يؤكّد على طريقة معينة في تعلّم هذا الفن، إلا أنه لا يبتغي أية سلطة لا عقلانية يفرضها على التلميذ، ولا يبتغي اتّكال التلميذ المتواصل عليه. وعلى العكس من ذلك، فإنّ التلميذ، ما إن يصبح معلّماً هو نفسه، حتى يمضي في سبيله، وكلّ ما ينتظره المعلّم منه هو صورة من حين لآخر تُريه ما يفعله التلميذ. وحبّ المعلّم للتلميذ هو حب واقعي ناضج، قائم على بذل كلّ ما بوسعه لمساعدته على تحقيق غايته، مع أنه يعلم أنّ لا شيء مما يفعله يمكن إن يحلّ مشكلة التلميذ بدلاً عنه أو أن يصل به إلى تحقيق مبتغاه. وواقعية هذا الحبّ وبعده عن العاطفية يكمن في تقبّل واقع المصير البشري الذي لا يمكن فيه لأحد أن ينقذ الآخر، ومع ذلك ينبغي ألاّ نكفّ فيه عن القيام بكلّ ما يسعنا لمساعدة ذلك الآخر على إنقاذ نفسه. وكلّ حبّ لا يعرف هذا الحدّ، ويزعم أنه قادر على «إنقاذ» روح أخرى، هو حبّ لم يتخلّص من الطموح والشعور بالعظَمة.

ولا حاجة لمزيد من البراهين على أنّ ما قيل عن معلّم زن يصحّ على المحلّل النفساني (أو ينبغي أن يصحّ عليه). فقد رأى فرويد أن من الممكن تحقيق استقلال المريض عن المحلّل على أفضل وجه باتّخاذ المحلّل موقفاً لا شخصياً، شبيهاً بالوقوف أمام المرآة. إلا أن محلّلين آخرين مثل فرينزي، وسوليفان، وأنا نفسي، وآخرين ممن ألحّوا على الحاجة إلى العلاقة بين المحلّل والمريض كشرط للتفهّم، متفقون تماماً على أن هذه العلاقة ينبغي أن تكون خالية من أية عاطفة، أو تشوّهات غير واقعية، وخاصةً من أي تدخّل

للمحلّل في حياة المريض مهما يكن هذا التدخّل حاذقاً وغير مباشر، ولو كان في ذلك تحسّن حالة المريض. فإنْ كان المريض يريد أن يتحسّن، فذلك أمر حسن، والمحلّل جاهز لأن يساعده. أمّا إن كانت مقاومته للتغيّر شديدةً، فتلك ليست مسؤولية المحلّل. فمسؤولية هذا الأخير كلّها تقع في بذل أفضل ما لديه من معرفة وجهد سعياً وراء الغاية التي قصده بها المريض.

وهنالك ألفة أخرى بين بوذية زن والتحليل النفسي ترتبط بوقف كلٍّ من المحلّل ومعلّم زن. فطريقة «التعليم» في زن تتمثّل في حَشْر التلميذ في الزاوية، ذلك أنّ **الكوان**[٢٧] يجعل من المستحيل على التلميذ أن يلجأ إلى التفكير الذهني، وبذا يكون هذا **الكوان** مثل حاجز يستحيل الفرار منه. وما يفعله المحلّل هو شيء مشابه لهذا، أو ينبغي أن يكون مشابهاً. ذلك أن على المحلّل أن يتفادى حشو المريض بالشروح والتأويلات التي لا تفيد إلا في الحيلولة بينه وبين القيام بقفزة من التفكير إلى التجربة. وبالعكس، فإنّ على المحلّل أن يدحض تبريراً إثر آخر، ويكسر عكازاً إثر آخر، إلى أن لا يعود بمقدور المريض الفرار، فيخترق الأوهام التي تملأ رأسه ويختبر الواقع، ويعي ما لم يعيه من قبل. وغالباً ما تُحْدث هذه العملية قَدْراً كبيراً من القلق الذي يحول في بعض الأحيان دون عملية الاختراق، ويحدّ من حضور المحلّل المُطمئِن. فهذه الطمأنة هيّ مسألة «حضور»، لا مسألة كلمات تمنع المريض من تجربة مالا يستطيع تجربته إلاّ.

لقد تركّز نقاشنا إلى الآن على عناصر التشابه أو الألفة الثانوية بين بوذية زن والتحليل النفسي. إلا أنّ مثل هذه المقارنة لن تكون وافية ما لم تُعْنَ بالقضية الأساسية في زن، ألا وهي الاستنارة، والقضية الأساسية في التحليل النفسي، ألا وهي التغلّب على الكبت وتحويل اللا وعي إلى وعي.

فَلْنُجْمِل ما قلناه إلى الآن عن هذا الأمر من جهة التحليل النفسي: إنّ غاية التحليل النفسي هي تحويل اللا وعي إلى وعي. إلا أنّ الكلام على «الـ» وعي و«الـ» لا وعي يعني إحلال الكلمات محلّ الوقائع، ولذا فإن علينا أن

نتمسّك بحقيقة أن الوعي واللا وعي يشيران إلى وظيفتين، لا إلى موقعين أو إلى محتويات. ويمكن القول إذاً إننا لا نستطيع الكلام إلا على درجات مختلفة من الكبت، أي على حالة لا يُتاح فيها اختراق المصفاة الاجتماعية المكوَّنة من اللغة، والمنطق، والمحتوى، إلا لتلك التجارب التي يُسْمَح لها بالوصول إلى الإدراك[٢٨]. وبقدر ما يمكن لي أن أتخلّص من هذه المصفاة وأختبر ذاتي بوصفي الإنسان الكوني، بقدر ما يزول الكبت. وبقدر ما أتصل مع أعمق المنابع داخل ذاتي، بقدر ما أتصل مع الإنسانية جمعاء. فإذا ما رُفِعَ الكبت برمّته، لا يبقى هناك ذلك اللا وعي الذي يقف قبالة وعيي ويعارضه؛ بل تجربة آنية ومباشرة؛ فبقدر ما أكفّ عن كوني غريباً حيال نفسي، بقدر ما تكفّ الأشياء جميعاً عن كونها غريبة بالنسبة إليّ. وبقدر مايكون جزء مني مغترباً عن نفسي، وبقدر ما يكون «لا وعيي» منفصلاً عن وعيي (أي بقدر ما أكون أنا، الإنسان الكلّي، منفصلاً عن الأنا، الإنسان الاجتماعي)، بقدر ما يكون فهمي للعالم زائفاً من نواحٍ شتّى. فيكون زائفاً، أولاً، بسبب التشوهات الناجمة عن سوء الربط (النقلة أو التحويل)؛ حيث أختبر الشخص الآخر لا بذاتي الكلية، بل بذاتي المنفصمة، الطفلية، فأختبره بوصفه شخصاً هاماً من شخصيات طفولتي، لا بوصفه الشخص الفعلي.

ويكون هذا الفهم زائفاً، ثانياً، لأن الإنسان في حالة الكبت يختبر العالم بوعي زائف. فلا يرى ما هو موجود، بل يضع صورته الفكرية في الأشياء، ويراها على ضوء صوره الفكرية وهواماته، لا كما هي في الواقع. والصورة الفكرية، ذلك الحجاب المشوَّه، هي التي تخلق أهواءه وضروب قلقه.

أخيراً، فإنَّ المكبوت، وبدلاً من أن يختبر الأشياء والأشخاص كما هم عليه، يختبرهم من خلال الفكْرنَة، فهو واقع تحت تأثير وهم اتصاله مع العالم، في حين أنه متّصل مع الكلمات وحدها. والحقيقة أنّ النقلة، والوعي الزائف، والفكرنة ليست سبلاً مختلفة للابتعاد عن الواقع، بقدر

ماهي أو جه مختلفة، إنما متشابكة، لظاهرة الابتعاد هذه، والتي تتواجد ما دام الإنسان الكوني منفصلاً عن الإنسان الاجتماعي. ونحن حين نقول إن الشخص الذي يعيش حالة كبت هو شخص مغترب لا نغفل سوى وصف هذه الظاهرة ذاتها. فهذا الشخص يُسْقِط مشاعره وأفكاره الخاصة على الأشياء، ولذا لا يختبر ذاته بوصفها ذات مشاعره، بل تتحكّم به الأشياء المشحونة بمشاعره.

أما نقيض التجربة المغتربة، المشوّهة، الزائفة، المُفكْرَنة، فهو الفهم الآني المباشر، والكلّي، للعالم الذي نراه رُضّعاً وأطفالاً قبل أن تغيّر سلطة التربية هذا الشكل من التجربة. فالرضيع المولود حديثاً لا يعاني أي انفصال بين أنا وما هو ليس أنا. وهذا الانفصال يحدث تدريجياً، وتعبّر عن نتيجته النهائية واقعة تمكّن الطفل من قول «أنا». إلا أن فهم هذا الطفل للعالم يبقى آنياً ومباشراً نسبياً. وحين يلعب بكرة، يرى الكرة فعلاً. وينغمس تماماً في هذه التجربة، وهذا هو السبب في أنها تجربة يمكن تكرارها إلى مالا نهاية، وبمتعة لا حدّ لها. وبالطبع، فإن البالغ يعتقد أيضاً أنه يرى الكرة تتدحرج. وهذا صحيح طبعاً بقدر ما يرى هذا البالغ أن الكرة - الشيء تتدحرج على الأرض - الشيء. إلا أنه لا يرى الدحرجة. فهو يفكّر بالكرة المتدحرجة على السطح. وحين يقول: «الكرة تتدحرج»، لا يثبت عملياً سوى (١)- معرفته أن ذلك الشيء المكوَّر يدعى كرة، و(٢) - معرفته أن تلك الأشياء المكوَّرة تتدحرج على سطح أملس عندما ندفعها. أمّا عيناه فتعملان بهدف إثبات معرفته، وبذا تجعلانه آمناً في هذه الدنيا.

وبالمقابل، فإن المرء في حالة زوال الكبت يكتسب من جديد فهماً للواقع مباشراً، وغير مشوَّه، ويكتسب بساطة الطفل وعفويته؛ إلا أن المرور السابق بسيرورة الاغتراب، ونمو الفكر، يجعلان من زوال الكبت عودةً إلى البراءة على مستوىً أرفع؛ أي أن هذه العودة إلى البراءة لا تكون ممكنة إلا بعد أن يفقد المرء براءته.

ويعبّر **العهد القديم** عن هذه الفكرة بوضوح في قصة **الخروج من جنة**

عَدْن، وفي المفهوم النبوئي الخاص بالمسيح المنتظر. ففي القصة الأولى يجد الإنسان نفسه في حالة عضوية في جنة عدن، فليس ثمة وعي، أو تمايز، أو اختيار، أو حرية، أو خطيئة. فهو جزء من الطبيعة، لا يدرك أية مسافة بينه وبينها. إلا أن حالة الوحدة الأصلية والسابقة على الفردية هذه تضطرب ما إن يقوم الإنسان بأول فعل اختيار، والذي هو في الوقت ذاته أول فعل تمرد وتحرر. وتكون ثمرة هذا الفعل ظهور الوعي، فيدرك الإنسان - الرجل نفسه كما هي عليه، ويدرك انفصاله عن حواء المرأة، وعن الطبيعة، والحيوان، والأرض. وما إن يختبر هذا الانفصال حتى يشعر بالخجل، على النحو الذي لا نزال نشعر فيه بالخجل (وإنْ بصورة لا واعية) حين نختبر الانفصال والتمايز عن أقراننا. وهكذا يغادر جنة عدن، لتكون بداية التاريخ البشري. فهو لا يستطيع العودة إلى حالة الانسجام الأصلية، إلا أن بمقدوره أن يكافح لبلوغ حالة انسجام جديدة بتطويره لعقله، وموضوعيته، ووعيه، وحبّه، تطويراً كاملاً بحيث «تمتلىء الأرض بمعرفة الربّ كالمحيط الممتلىء ماء». والتاريخ، في المفهوم المسياني المتعلق بالمسيح المنتظر، هو المكان الذي سيحدث فيه هذا التطور من الانسجام السابق على الفردية والوعي إلى انسجام جديد، قائم على تمام تطور العقل واكتماله. وتُدعى حالة الانسجام الجديدة هذه بالزمن المسياني الذي يختفي فيه الصراع بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، وتصبح فيه الصحراء وادياً مثمراً، ويسير فيه الحمل والذئب جنباً إلى جنب، وتُحَوَّل فيه السيوف إلى محاريث. والزمن المسياني هو زمن جنة عدن، وهو نقيضه في الوقت ذاته. فهو زمن الوحدة، والكليّة، والآنية، لكنه زمن الإنسان الذي تطور تطوراً كاملاً فعاد طفلاً من جديد، على الرغم من مغادرته مرحلة الطفولة.

ويعبّر **العهد الجديد** عن الفكرة ذاتها فيقول: «الحقّ الحقّ أقول لكم، من لا يستقبل مملكة الربّ مثل طفل لن يدخلها»[٢٩]. والمعنى واضح هنا، فعلينا أن نعود أطفالاً من جديد، وأن نفهم العالم فهماً مبدعاً، غير مغترب؛ لكننا إذْ نعود أطفالاً من جديد فإننا لسنا بأطفال في الوقت ذاته، بل بالغين قطعوا في التطور شوطاً كاملاً. وعند ئذ نمتلك حقاً تلك التجربة التي يصفها

العهد الجديد بقوله: «إننا ننظر الآن في مرآة في لُغْز لكن حينئذ وجهاً لوجه. الآن أعرف بعض المعرفة لكن حينئذ سأعرف كما عُرِفْت»[٣٠].

أن «أعي اللا وعي» يعني أن أتغلّب على الكبت والاغتـراب عن ذاتي، وعلى الاغتراب عن الغريب بالتالي. وهو يعني أن أستيقظ، وأن أبدد الأوهام، والتخيّلات، والأكاذيب، وأرى الواقع كما هو. من يستيقظ هو الإنسان المتحرر، الذي لا يمكن تقييد حريته لا من قِبَل الآخرين ولا من قبله هو نفسه. وهذه السيرورة من إدراك المرء ما لم يكن يدركه من قبل هي بمثابة ثورة الإنسان الداخلية. وهي اليقظة الحقيقية الموجودة عند جذر كلّ من الفكر الذهني الخلاّق والالتقاط الحدسيّ المباشر، أما الكذب فلا يكون إلا في حالة اغتراب، حيث لا يُخْتَبَر الواقع إلا بوصفه فكراً، في حين يصبح الكذب مستحيلاً بانفتاح المرء على الواقع عند اليقظة إِذْ تعمل قوة الاختبار الكامل للواقع على سحق الكذب وإذابته. ، إذاً، فإن تحويل اللا وعي إلى وعي يعني، في التحليل الأخير، العيش في الحقيقة، فلا يعود الواقع مغترباً، وأنفتح عليه، فأدعه يكون، وبذا تكون استجابتي له «حقيقية».

إنّ هذا القبض المباشر والكامل على العالم هو ما يهدف إليه زن، واستناداً إلى ما كتبه الدكتور سوزوكي عن اللا وعي في كتابه **دراسات في زن**، سأحاول أن ألقي مزيداً من الضوء على الصلة التي تربط مفاهيم التحليل النفسي وزن.

وفي البداية أودّ أن أشير إلى صعوبة المصطلحات التي أرى أنها تزيد المسائل تعقيداً دون ضرورة؛ كاستخدام مصطلحي «الـ» وعي و «الـ» لا وعي، بدلاً من المصطلح الوظيفي المتعلّق بإدراك التجربة إلى هذا الحدّ أو ذاك من قبل الإنسان الكلّي. وقناعتي أننا إذا ما أزلنا هذه العقبات الاصطلاحية من طريق نقاشنا، يمكن أن نتوصل بسهولة أكبر إلى الصلة بين المعنى الحقيقي لتحويل اللا وعي إلى وعي وفكرة الاستنارة.

تقضي «مقاربة زن» أن «تدخل في الموضوع ذاته وتراه، كما هو، من الداخل»[٣١] وهذه الطريقة في القبض المباشر على الواقع «يمكن أن ندعوها طريقة نزوعية[٣٢] أو إبداعية»[٣٣]. ثم يتحدث الدكتور سوزوكي عن مصدر

الإبداع هذا بوصفه مصدراً لـ «لا وعي زن». ويواصل قائلاً إنّ «اللاوعي هو شيء نشعر به، ليس بالمعنى العادي، بل بما أسميّه المعنى الأشدّ مباشرة وجوهرية»[٣٤]. وهكذا يتمّ الحديث هنا عن اللاوعي بوصفه مجالاً ضمن الشخصية لكنه متعالٍ عليها، و «الشعور باللاوعي»، كما يقول سوزوكي «هو أساسي وبدئي». فإذا ما ترجمنا هذا القول بتعابير وظيفية، فإن الحديث لا يكون عن الشعور بـ «ال» لاوعي، بل عن إدراك مجال للتجربة عميق وغير مألوف، أو بعبارة أخرى، عن إنقاص الكبت، وبالتالي الحدّ من التشوه الناجم عن سوء الربط، وعمليات الإسقاط الصُّوَرية، وفَكْرَنَة الواقع. وبدلاً من حديث سوزوكي عن «رجل زن» الذي هو «في اتصال مباشر مع اللا وعي العظيم»[٣٥]، أُفَضِّلُ أن أصوغ ذلك بالقول أن هذا الرجل يدرك واقعه الخاص، وواقع العالم، إدراكاً عميقاً ودون حُجُب. والحقيقة أن سوزوكي لا يلبث أن يستخدم هذه اللغة الوظيفية ذاتها حين يقول: «فهو [أي اللاوعي] في الواقع، وبخلاف ذلك، أقرب الأشياء إلينا، نظراً لهذا القرب بالضبط يكون من الصعب الإمساك به، بالطريقة ذاتها التي لا تستطيع لها العين أن ترى ذاتها. ولذا فإننا لكي نصبح واعين با للاوعي يتطلّب الأمر تدريباً خاصاً للوعي»[٣٦]. فهنا يختار سوزكي صياغة هي الصياغة ذاتها التي اختارها التحليل النفسي، فالغاية هي وعي اللاوعي، ولكي يتمّ ذلك لا بدّ من تدريب خاص للوعي. فهل يعني ذلك أنّ لزن والتحليل النفسي الغاية ذاتها، وأنهما لا يختلفان سوى في الشكل الذي قدّمه كلّ منهما لتدريب الوعي؟.

قبل مناقشة هذا الأمر، أود أن أناقش بعض الأمور التي تحتاج إلى إيضاح. فالدكتور سوزوكي يشير في كتابه إلى تلك المشكلة التي سبق أن ذكرتها والخاصة بالمعرفة ووقوفها قبالة حالة البراءة. فما أسماه **الكتاب المقدس** بفقدان البراءة عبر اكتساب المعرفة، يدعوه زن والبوذية بـ «التلوّث الوجداني» (**كليشا**)، أو تدخّل العقل الواعي المحكوم بالفكر مسبقاً

٥م *

(فيجنانسا). ومصطلح الفكر هذا يطرح مشكلة بالغة الأهمية. فهل الفكر هو الوعي ذاته؟ لأنه لو كان كذلك فإنّ تحويل اللاوعي إلى وعي سيعني توسيع أبعاد الفكر، مما يؤدي في الحقيقة إلى غاية معاكسة لغاية زن. وعندها ستكون غاية التحليل النفسي وغاية زن متعاكستين تماماً، حيث يكافح الأول سعياً وراء مزيد من الفكر بينما يكافح الثاني من أجل التغلّب على الفكر.

ولا بدّ من الإقرار بأن فرويد في سنوات عمله الأولى، وقبل أن يتخلّى عن اعتقاده بكفاية المعلومات التي يقدمها المحلّل النفساني لشفاء المريض، كان يضع الفكر غايةً للتحليل النفسي. ولا بدّ من الإقرار أيضاً بأن كثيراً من المحللين النفسانيين لم يتخلّوا بعد عن هذا التصوّر للفكر، وكذلك أنّ فرويد لم يعبّر أبداً بصورة واضحة عن الفارق بين الفكر والتجربة الوجدانية الكليّة. ومع ذلك، فإنّ هذا التبصّر أو النفاذ القائم على التجربة وغير الفكري يبقى غاية التحليل النفسي. وكما قلت في غير مكان فإن إدراكي لتنفسي لا يعني أن أفكّر به. وإدراكي حركة يدي لا يعني التفكير بها، وعلى العكس فإنني ما إن أفكّر بتنفسي أو حركة يدي، حتى لا أعود مدركاً لهما. وينطبق الشيء ذاته على إدراكي زهرة أو شخص، أو تجربة الابتهاج، أو الحب، أو السلام وما يميّز التبصّر والنفاذ الحقيقيين في التحليل النفسي هو عدم إمكانية صياغتهما في الفكر، بخلاف التحليل الرديء الذي يصاغ فيها «التبصّر» في نظريات معقدة لا علاقة لها بالتجربة المباشرة. إذاً، فإن التبصّر التحليلي النفسي الجديد بالثقة هو تبصّر مفاجىء؛ يأتي دون أن يُفْرَض فرضاً ودون أن يكون مُتَعَمَّداً أو مقصوداً. وهو لا يبدأ في الدماغ، بل في الجوف، كما يقول اليابانيون. ولا يمكن صياغته بكلمات وافية، بل يتملّص منّا حين نحاول فعل ذلك؛ على الرغم من كونه واقعياً وواعياً، ويغيّر من يختبره.

إنّ قبض الرضيع على العالم قبضاً مباشراً هو قبض سابق على الوعي، وعلى الموضوعية والإحساس بالانفصال بين الواقع والذات. وفي هذه الحالة يكون «اللاوعي غريزياً»، لا يتجاوز لاوعي الحيوانات أو

الأطفال. ولا يمكن أن يكون لا وعي الرجل الناضج»[٣٧]. خلال مرحلة الخروج من اللا وعي البدئي إلى وعي الذات، يتمّ اختبار العالم بوصفه عالماً مغترباً على أساس الانشطار بين الإنسان الكوني والإنسان الاجتماعي، بين اللا وعي والوعي. وبقدر ما يتدرّب الوعي على أن يكون منفتحاً، وعلى الحدّ من فعل المصفاة الاجتماعية ذات الطبقات الثلاث، فإن التفارق بين الوعي واللا وعي يختفي. وباختفاء هذا التفارق تماماً نكون أمام تجربة واعية مباشرة وغير تأملية أو فكرية، هي على وجه الدقّة ذلك النوع من التجربة الذي يقوم دونما تفكير أو تأمّل. وهذه المعرفة هي ما يدعوه سبينوزا بالشكل الأرفع من المعرفة، أو الحَدْس، وهي المعرفة التي يصفها سوزوكي بأنها المقاربة القائمة على «الدخول في الموضوع ذاته ورؤيته من الداخل»؛ وهي الطريقة النزوعية أو اللإبداعية في رؤية الواقع. ففي تجربة الفهم المباشر هذه، يصبح الإنسان «فنان الحياة المبدع» الحاضر في كلّ منا لكننا نسيناه. وكل فعل من أفعال فنان الحياة المبدع هذا هو فعل «يعبّر عن أصالته، وإبداعه، وشخصيته الحيّة. فليس ثمة تقليدية في هذه الشخصية، ولا امتثال، ولا دوافع مكفوفة... وهو غير منغلق على نفسه في وجوده المتشظي، والمحدود، والمحصور، والأناني، فقد غادر هذا السجن»[٣٨].

فإذا ما نظّف «الإنسان الناضج» نفسه من «التلوّث الوجداني» وتدخّل الفكر، أصبح بمقدوره أن يحقق «حياة حرية وعفوية حيث لا مجال لأن تُغير عليه المشاعر المنغصّة كالخوف، والقلق، أو انعدام الأمن»[٣٩]. وما يقوله سوزوكي هنا عن القوة أو الوظيفة المحرِّرة التي تتمتّع بها هذه المنجزات هو في الحقيقة ما يمكن للتحليل النفسي قوله عن الأثر المُنْتَظَر للتبصّر والنفاذ الكاملين.

وتبقى هنا مشكلة المصطلحات أيضاً لكنني لن أشير إليها إلا باقتضاب، لأنها شأن كل المشاكل الاصطلاحية، ليست بتلك الأهمية الكبيرة. لقد ذكرت من قبل أن سوزوكي يتحدث عن تدريب الوعي؛ لكنه

يتحدث في مواضع أخرى عن «**اللاوعي المدرَّب** الذي تمّ فيه اندماج كلّ التجارب الواعية التي خاضها المرء منذ الطفولة بوصفها مكوِّنة لكيانه كلّه»[٤٠]. وهكذا قد يجد المرء تناقضاً في استخدام «الوعي المدرَّب» مرّة و«اللاوعي المدرَّب» مرّة أخرى. لكنني لا أرى أنّ ثمّة تناقضاً هنا. ففي سيرورة تحويل اللاوعي إلى وعي، في سيرورة التوصّل إلى واقع التجربة الكامل، لا بدّ لكلّ من الوعي واللاوعي من أن يكونا مدرَّبين. فالوعي ينبغي أن يتدرّب لكي يحدّ من اتكاله على المصفاة التقليدية، واللاوعي ينبغي أن يتدرّب لكي يخرج من وجده السرّي، المنفصل، إلى النور. والحقّ أن الكلام على تدريب الوعي واللاوعي هو كلام مجازيّ. فلا الوعي ولا اللاوعي بحاجة إلى تدريب (حيث ليس ثمة إما وعي أو لاوعي)، بل **الإنسان** هو الذي ينبغي أن يتدرّب كيما يطيح بكبته ويختبر **الواقع على نحو كامل**، واضح، وبإدراك تام، دون تأمّل فكري إلا حين يكون مثل هذا التأمل مطلوباً أو ضرورياً، كما في المجالات العلمية والتطبيقية.

ويقترح سوزوكي أن نطلق على هذا اللاوعي اسم **اللاوعي الكوني**. ونحن لا نعترض على هذا المصطلح شرط أن يُشْرَح بوضوح كما هو الحال في نصّ سوزوكي. إلا أنني أفضل استخدام مصطلح «الوعي الكوني»، الذي يستخدمه ريتشارد. ر. بوك في الإشارة إلى شكل منبثق، جديد، من الوعي[٤١]. وما يدفعني إلى تفضيل هذا المصطلح هو أن تحوّل اللاوعي إلى وعي، وتبعاً لدرجة هذا التحول، يعني أن يكفّ عن كونه لا واعياً (شرط أن نتذكر على الدوام أن هذا التحوّل لا يعني أن يصبح اللاوعي فكراً تأملياً). واللاوعي الكوني ليس لا وعياً إلا إذا بقينا منفصلين عنه، أي غير واعين للواقع. فبقدر ما نستيقظ ونتصل بالواقع، بقدر ما ينقص لا وعينا بالأشياء. ولابدّ من القول أيضاً إن استخدام مصطلح «الوعي الكوني»، بدلاً من «الوعي» يجعل الإلحاح على وظيفة الإدراك وليس على موقع أو مكان ضمن الشخصية.

إلامَ يفضي بنا كل هذا النقاش بشأن العلاقة بين بوذية زن والتحليل النفسي؟

إن غاية زن هي الاستنارة، أي القبض المباشر، غير التأملي، على الواقع، دون تلوّث وجداني أو فَكْرَنَة، وإقامة علاقة بيني وبين الكون. وهذه التجربة هي تكرار لقبض الطفل على الواقع قبضاً مباشراً وسابقاً على الفكر، إلا أنه تكرار على مستوى جديد، هو مستوى التطور الكامل لعقل الإنسان، وموضوعيته، وفرديته. وفي حين تسبق تجربة الطفل هذه تجربة الاغتراب وانشطار الذات - الموضوع، فإنّ تجربة الاستنارة تأتي بعدها.

وغاية التحليل النفسي، كما قال فرويد، هي تحويل اللاوعي إلى وعي، وإحلال الأنا محلّ الهو، قَصْرُ محتوى اللاوعي على قطاع صغير من الشخصية، أي على تلك الدوافع الغريزية التي كانت حيوية في الطفولة الباكرة لكنها خضعت للنسيان. وما ترمي إليه تقنية التحليل هو إخراج هذه الدوافع من حالة الكبت، إلا أن كشف هذا الانقطاع، وبصرف النظر عن مقدمات فرويد النظرية، كانت تحدده الحاجات العلاجية الرامية إلى شفاء عَرض محدد، فلم يكن هناك سوى اهتمام قليل بكشف اللاوعي خارج القطاع المرتبط بتشكّل الأعراض. ومع الإدخال التدريجي لمفهومي غريزة الحياة (إيروس) وغريزة الموت (تاناتوس) وتزايد البحث في جوانب الأنا في السنوات الأخيرة، جرى نوع من التوسيع في المفاهيم الفرويدية الخاصة بمحتويات اللاوعي، أما المدارس الفرويدية الجديدة فقد وسّعت قطاع اللاوعي الذي ينبغي كشفه توسيعاً كبيراً. وكان يونغ قد أسهم إسهاماً أساسياً في هذا التوسيع، وكذلك أدلر، ورانك، وآخرون ممن ينتمون إلى الفرويدية الجديدة. إلا أنّ المدى ينبغي كشفه من هذا القطاع ظلّ مرتبطاً باستهداف علاج هذا العَرَض أو ذاك أو هذه الصفة العصابية أو تلك، ولم يَطَلْ هذا المدى الشخص كلّه على الرغم من هذا التوسيع (وذلك باستثناء يونغ).

وإذاً، فإنّ السعي وراء النتائج الكاملة للغاية التي توخّاها فرويد، وهي تحويل اللاوعي إلى وعي، يقضي بتحرير هذه الغاية من القيود التي فرضها عليها توجّه فرويد الغريزي الخاص، ومن المهمة المباشرة المتعلقة بشفاء الأعراض. والكشف الكامل عن اللاوعي لا يقصر المهمة على الغرائز أو على قطاعات محدودة أخرى من التجربة، بل يركّزها على تجربة الإنسان الكلّي؛ فتصبح الغاية عندها هي التغلّب على الاغتراب، وعلى الانشطار بين الذات والموضوع في تلقّي العالم واستقباله؛ وعندها يأخذ كشف اللاوعي معنى التغلّب على التلوّث الوجداني والفكرنة؛ ومعنى إزالة الكبت؛ ووضع حدّ للانفصام داخل الذات بين الإنسان الكوني والإنسان الاجتماعي؛ ومعنى زوال التضاد والاستقطاب بين الوعي واللاوعي؛ والوصول إلى حالة من القبض المباشر على الواقع، دون تشوّه أو تدخّل فكري تأملي؛ والتغلّب على عبادة الأنا؛ والتخلّي عن وهم الأنا الخالد المستقلّ، والذي يجب نفخه وتضخيمه والحفاظ عليه مثلما أمِلَ الفراعنة أن يحفظوا أنفسهم إلى الأبد باستخدام المومياءات. إن وعي اللاوعي يعني أن تكون منفتحاً، ومستجيباً، أن لا تملك شيئاً، وأن تكون.

ومن الواضح تماماً أن الكشف الكامل للاوعي من قِبَل الوعي هو غاية أكثر جذرية من الغاية التحليلية النفسية العامة. ويمكن أن نرى أسباب ذلك بسهولة. فتحقيق هذه الغاية الكلّية يتطلّب جهداً أكبر بكثير من الجهد الذي يرغب في بذله معظم الأشخاص في الغرب، فضلاً عن أن تحقيق هذه الغاية يتطلّب شروطاً معينة. وأول هذه الشروط أنّ من غير الممكن التطلّع إلى هذه الغاية الجذرية إلا من وجهة نظر فلسفية معينة أو موقع فلسفي معين. ولا حاجة لوصف هذا الموقع وصفاً مفصّلاً. ويكفي القول إنه موقع لا نرمي منه إلى تحقيق الغاية السلبية المتمثّلة بغياب المرض، بل إلى غاية إيجابية هي تحقيق الكينونة الحقّة، التي نتصورها بوصفها وحدة كاملة مع العالم، وقبض مباشر عليه دون تلوّث. ولربما كان وصف سوزوكي لهذه الغاية بأنها «فنّ

العيش» هو أفضل وصف ممكن. وعلينا أن نتذكر أن مفهوماً مثل هذا المفهوم ينم على تربة التوجّه الإنسانوي الروحي الذي يشكّل أساس تعاليم بوذا، والأنبياء، والمسيح، والمعلّم إيكهارت، وأشخاص مثل بليك، ووالت ويتمان، وبوك. وما لم ننظر إلى مفهوم «فن العيش» في هذا السياق، فإنه يفقد كل ما هو نوعيّ فيه، ويتردّى إلى ذلك المفهوم الدارج هذه الأيام باسم «السعادة». وينبغي ألا ننسى أيضاً أن هذا التوجّه ينطوي على هدف أخلاقي. فعلى الرغم من تعالي زن على الأخلاق، إلا أنه يشتمل على تلك الغايات الأخلاقية الأساسية في البوذية، والتي هي من جوهرها أخلاق التعاليم الإنسانوية ذاتها. وتحقيق غاية زن، كما أوضح سوزوكي في **دراسات في زن**، ينطوي على التغلب على الجشع بكل أشكاله، سواء كان جشع التملّك، أو الشهرة، أو العاطفة؛ كما ينطوي على التغلب على تمجيد الذات النرجسي ووهم القدرة الكلية، بل وينطوي على التغلّب على الرغبة بالخضوع لسلطة من يحلّ للمرء إشكالية الوجود الخاصة به. أما من يريد قَصْرَ استخدام الكشف عن اللاوعي على مجرد شفاء المرض، فلن يحاول بالطبع تحقيق الغاية الجذرية المتمثّلة في التغلّب على الكبت.

إلا أنّ من الخطأ الاعتقاد بغياب الصلة بين غاية إزالة الكبت والغاية العلاجية. فكما ينبغي أن يدرك المرء أن شفاء الأعراض والوقاية من تشكّلها لا يمكن أن يتّما دون التحليل وتغيير الطبع، ، عليه أن يدرك أيضاً أن تغيير هذه الصفة العصابية أو تلك لا يكون ممكناً دون السعي وراء الغاية الجذرية المتمثّلة في تحوّل الشخص تحولاً كاملاً. أما ما جاء به تحليل الطبع من نتائج مخيبة للآمال نسبياً (والتي لم يعبّر عنها أحد بتلك الأمانة التي عبّر بها فرويد في مقالته «تحليل منته أم غير منته؟») فتعود بالضبط إلى حقيقة أن غايات الشفاء من الطبع العصابي لم تكن جذرية بما يكفي؛ وإلى حقيقة أن الكينونة الحقّة، والتحرر من القلق وانعدام الأمن، لا يمكن بلوغها ما لم يتمّ التعالي على تلك الغاية المحدودة، أي ما لم يدرك المرء أن الغاية العلاجية المحدودة

لا يمكن تحقيقها ما دامت محدودة ولم تصبح جزءاً من إطار مرجعي إنساني أوسع. ولعل من الممكن تحقيق هذه الغاية المحدودة بطرائق محدودة هي أيضاً وأقل مضيعة للوقت، إلا أن استخدام الوقت والطاقة المبذولين في عملية التحليل المديدة لا يكون مثمراً مالم تكن غايته «التغيير» الجذري، لا «الإصلاح» الضيّق، ويمكن تدعيم هذا الاقتراح أو الطرح بالإشارة إلى أن الإنسان، ما لم يتوصّل إلى ذلك الترابط الخلاق الذي تمثّل **الساتوري** مأثرته الأكمل، فإنه سيتوقف في أفضل الأحوال عند حدّ التعويض عن ذلك الهمود وتلك الكآبة المتأصّلين اللذين يولدهما الروتين، وعبادة الذات، والتدمير، وجشع التّملك، والشهرة، الخ. فإذا ما تعطّلت أي من آليات الإعاضة هذه، أصبحت سلامة عقله في خطر. والمنقذ الوحيد من هذا الخطر المحتمل أو الجنون هو التحول من موقف الانفصال والاغتراب إلى فهم العالم والاستجابة له على نحو إبداعي ومباشر. فإذا ما أمكن للتحليل النفسي أن يساعد على هذا التحول، كان بإمكانه أن يساعد في التوصّل إلى صحة عقلية فعلية، وإلا لاقتصرت مساعدته على تحسين آليات الإعاضة. وبعبارة أخرى، فإن من الممكن «شفاء» أحد ما من عَرَض ما، لكن من غير الممكن «شفاءه» من طبع عصابي. فالإنسان ليس شيئاً[٤٢]، وليس «حالة»، والمحلّل لن يشفي أحداً إنْ عالجه بوصفه موضوعاً أو شيئاً. وحريٌّ بهذا المحلّل إذاً أن يساعد هذا الإنسان على الاستيقاظ، بانخراطه مع هذا «المريض» في عملية يفهم من خلالها أحدهما الآخر، ويختبران وحدتهما.

ونحن، حين نقول هذا، ينبغي أن نكون مهيئين لمواجهة اعتراض مفاده ما يلي: إذا كان التوصّل إلى تحويل اللاوعي إلى وعي بصورة كاملة غاية جذرية وصعبة شأنه شأن الاستنارة، فلماذا نناقش هذه الغاية وكأنها يمكن أن تنطبق على العموم؟ أليس ضرباً من التأمّل المحض أن نطرح جديّاً أن هذه الغاية الجذرية وحدها يمكن أن تبرر آمال المعالجة التحليلية النفسية؟

لو أنّ الخيار كان محصوراً بين الاستنارة الكاملة واللا شيء، لكان

هذا الاعتراض مشروعاً تماماً. غير أن الأمر ليس كذلك. والاستنارة في زن تشتمل على مراحل أو درجات كثيرة، تمثّل الساتوري آخرها وخطوتها الحاسمة. وبقدر ما أعلم، فإن المهم هو التجارب التي هي خطوات باتجاه الساتوري التي قد لا يتمّ بلوغها أبداً. ولقد أوضح الدكتور سوزوكي هذا الأمر كما يلي: : إذا جئنا بقنديل إلى غرفة مظلمة تماماً، فإن هذه الظلمة ستختفي، وسيعمّ الضوء الغرفة. أما إذا جئنا بعشرة قناديل أو مئة أو ألف، فإن الغرفة سوف تشعّ وتسطع. وكذا فإن التغيير الحاسم يبدأ منذ أول قنديل يخترق الظلمة(٤٣).

ما الذي يحدث في عملية التحليل؟ إننا هنا أمام شخص يحسّ لأول مرّة أنه مختال ومغرور، أو أنه يعاني الخوف والرعب، أو الكراهية، في حين يحسب في وعيه أنه متواضع، وشجاع، ومحبّ. ولعل نفاذه الجديد إلى لاوعيه أن يؤذيه، إلا أنه يفتح له باباً، ويتيح له أن يكفّ عن إسقاط ما يكبته في داخله على الآخرين. ثم يواصل التقدم، ويختبر في داخله ذلك الوضع، والطفل، والمجرم، والمجنون، والقدّيس، والفنان، والذكر، والانثى، ويمضي إلى أعمق في صلته بالإنسانية، بالإنسان الكوني؛ ويضعف كبته؛ وتقوى حريته؛ وتقلّ حاجته إلى الإسقاط، والفكرنة؛ ولعله يختبر آنذاك لأول مرة كيف يري الألوان، وكيف يرى كرة تتدحرج، وكيف تنفتح أذناه فجأة للموسيقا بعد أن كان يصغي إليها وحسب؛ وفي إحساسه بتوحّده مع الآخرين، قد يلقي أول نظرة إلى ذلك الوهم الذي يدفعه إلى التمسّك بأناه الفردي المنفصل وتعزيزه، وحمايته؛ كما يكتشف عبث البحث عن جواب الحياة عن طريق التملّك، لا عن طريق الكينونة. وكل هذه التجارب هي تجارب فجائية، غير مُنْتَظَرة، ودون أي محتوى فكري؛ إلا أن الشخص يشعر بعدها أنه أصبح أكثر حرية من ذي قبل بما لا يُقَاس، وأقوى، وأقلّ قلقاً.

لم نتناول إلى الآن سوى الغايات، وقد أشرت إلى أن المضيّ يبدأ

فرويد الخاص بتحويل اللاوعي إلى وعي والوصول به إلى نتائجه النهائية، يعني الاقتراب به من مفهوم الاستنارة. إمّا من حيث الطريقة التي تتحقق بها هذه الغاية، فإن زن والتحليل النفسي مختلفان في حقيقة الأمر. ويمكن القول إن طريقة زن هي الهجوم الجبهيّ على الإدراك الحسّي المغترب، من خلال «الجلوس»، والكوان، وسلطة المعلّم، دون أن يتحول كلّ ذلك إلى «تقنية» يمكن عزلها عن منطلق التفكير البوذي، وعن السلوك الأخلاقي والقيم الأخلاقية التي يجسّدها المعلّم والجوّ العام في العبد. وينبغي أن نتذكر أنّ ذلك ليس نوعاً من الشغل «خمس ساعات في الأسبوع»، وأنه بمجرد مجيء التلميذ للتعلّم يكون قد اتّخذ قراراً بالغ الأهمية، قرار هو جزء هام مما يجري لاحقاً.

أما طريقة التحليل النفسي فتختلف تماماً، حيث تدرّب الوعي على احتواء اللاوعي بأسلوب مغاير. فهي توجّه الاهتمام إلى ذلك الإدراك الحسّي المشوّه؛ وتسوق إلى تبيّن التخييل من الواقع في داخل الذات؛ وتوسّع مدى التجربة الإنسانية عن طريق رفع الكبت. والطريقة التحليلية النفسية هي طريقة تجريبية - نفسانية، تتفحّص تطور الشخص النفسي منذ الطفولة فصاعداً وتحاول الكشف عن تجاربه الباكرة لكي تساعده في اختبار ماهو مكبوت. وتتواصل بكشف ما تحمله الذات من أوهام عن العالم، خطوة خطوة، لتزول التشوهات القائمة على سوء الربط وعمليات الفكرنة المغتربة. فالحد من غربة المرء تجاه ذاته يحدّ من غربته تجاه العالم؛ واتصال هذا المرء مع الكون داخل ذاته يدفعه إلى الاتصال مع الكون في الخارج. وهكذا يختفي الوعي الزائف، ومعه الاستقطاب التضاد بين الوعي واللاوعي. ويبزغ فجر واقعية جديدة تعود فيها «الجبال جبالاً من جديد». ولاشكّ أن طريقة التحليل النفسي هذه مجرد طريقة، أو مجرد إعداد وتهيئة، وكذلك هي طريقة زن أيضاً. ولكونها مجرد طريقة، فإنها لا تضمن أبداً تحقيق الغاية. فالعوامل التي تتيح تحقيق هذه الأخيرة متجذّرة عميقاً في شخصية الفرد، ولا نعرف عنها سوى القليل.

ولقد أشرت إلى أن طريقة كشف اللاوعي، إذا ما أُجْرِيَتْ بحيث تبلغ نتائجها النهائية قد تكن خطوة باتجاه الاستنارة، شرط أن تؤخذ ضمن السياق الفلسفي الذي يعبّر عنه زن بالصورة الأشدّ جذرية وواقعية. إلا أن التجربة العميقة في تطبيق هذه الطريقة، هي، وحدها التي ستُظْهِر إلى أي مدى يمكن لها أن تصل. أما وجهة النظر التي عبّرنا عنها هنا فلا تنطوي إلا على إمكانية وحسب، ولذا فإن لها طابع الفرضية التي يجب أن تخضع للاختبار.

وما يمكن قوله بمزيد من اليقين هو أن معرفة زن، والاهتمام به، يمكن أن تترك أثراً مفيداً على نظرية التحليل النفسي وعلى قضيته. فزن، باختلافه عن التحليل النفسي بالطريقة، يمكن أن يزيد التركيز، ويلقي ضوءاً جديداً على طبيعة النفاذ والتبصّر، ويزيد الإحساس بما ينبغي رؤيته، وبما هو خلاّق، وبما لازم للتغلّب على التلوث الوجداني، والفكرنة الزائفة، هاتان النتيجتان الحتميتان للتجربة القائمة على انشطار الذات والموضوع.

إن فكر زن، بجذريته حيال الفكرنة، والسلطة، وضلال الأنا، وبإلحاحه على الكينونة الحقّة كغاية، يمكن أن يعمّق التحليل النفسي ويوسّع أفقه وأن يساعده على التوصّل إلى مفهوم أكثر جذرية بشأن القبض على الواقع بوصفه الغاية النهائية للإدراك الواعي الكامل.

وإذا ما أتيح لنا مزيد من التأمّل في العلاقة بين زن والتحليل النفسي، فقد تخطر على الذهن إمكانية أن يحظى التحليل النفسي بأهمية لدى تلميذ زن. فمن الممكن للتحليل النفسي أن يساعد هذا التلميذ في تفادي خطر الاستنارة الزائفة، والتي هي حالة ذاتية محضة، قائمة على ظواهر هستيرية أو ذهانية، أو على غيبوبة مُحْدَثَة ذاتياً، كما يمكن أن يساعده على تجنّب الأوهام التي يشكّل غيابها الشرط الحقيقي للاستنارة.

وبصرف النظر عن تلك الفوائد التي قد يستمدّها زن من التحليل النفسي، فإنني أعبر كمحلّل نفساني غربي عن امتناني لهذه الهبة النفسية

التي قدمها لنا الشرق، وللدكتور سوزكي خاصة، الذي نجح في التعبير عن زن بطريقة لم تُفقده أي شيء من جوهره لدى محاولته ترجمة الفكر الشرقي إلى فكر غربي، بحيث يمكن للغربي أن يتصلّ إلى فهم زن بالقدر الذي يمكن التوصّل إليه قبل تحقيق غاية زن؛ فإلى أيّ حدٍّ يمكن التوصّل إلى هذا الفهم، ما دامت «طبيعة بوذا في داخل كلّ منا» وما دام الإنسان والوجود مقولتان كونيتان، والقبض المباشر على الواقع - والاستيقاظ، والاستنارة، تجارب كونية؟.

الهوامش

(*) - مصدر هذا البحث هو:

Eric Fromm, Psychoanalysis and Buddhism, London: Unwin, 1960; 1986

(١) - انظر تقديم يونغ لكتاب د. ت سوزوكي بوذية زن (لندن، Rider، ١٩٩٤)؛ وكتاب الطبيب النفساني الفرنسي بينوي عن بوذية زن بعنوان المذهب المتفوّق Pantheon (Books، ١٩٥٥). وكذلك فقد اهتمت كارين هورني في أواخر سني حياتها اهتماماً شديداً ببوذية زن، أما المؤتمر الذي انعقد في كوروناكافا، مكسيكو، فهو علاقة أخرى على اهتمام المحللين النفسانيين ببوذية زن.

وفي اليابان أيضاً، ثمة اهتمام كبير بالعلاقة بين العلاج النفساني وبوذية زن. انظر، مثلاً، مقالة كوجي ساتو، «استخدام زن في العلاج النفساني»، مجلة Psychlogia، المجلة الدولية لعلم النفس في الشرق، المجلد I، العدد (٤)، ١٩٥٨، وكذلك مقالات أخرى في العدد ذاته. (فروم).

(٢) - انظر المقالة المنشورة لفروم، من ترجمتي، بعنوان «صورة الإنسان المغترب في التحليل النفسي - الجديد»، المعرفة، السنة الثامنة والثلاثون، العدد (٤٣٠) تموز (يوليو) ١٩٩٩، صص ٩٥ - ١٣٢. (م).

(٣) - انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان المتصوّف البوذي والتحليل النفسي ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٦. (م).

(٤) - في تقديمه لكتاب د. ت. سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن (لندن، Rider، ١٩٤٩)، صص ٩ - ١٠. (م).

(٥) - د. ت. سوزوكي، بوذية زن (نيويورك، ١٩٥٦)، ص٣. (فروم)

(٦) - د. ت. سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن (لندن، ١٩٤٩)، ص٩٧. (فروم)

(٧) - المصدر السابق، صص ٩٧ - ٩٨. (فروم)

(٨) - التفكك، dissociation، انقطاع في الترابطات أو التداعيات داخل العقل مما يؤدي لخروج مجموعة أو أكثر من الأفكار عن نطاق الشخصية الواعية فتصبح خارج متناول التذكّر أو الوعي. ويـفسر التفكك عن السهو والنسيان والهلاوس وظواهر الكبت الفرويدي. (م).

(٩) - في تقديمه لكتاب سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن، ص ١٥. (فروم)

(١٠) - سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن، ص٨٦.

(١١) - المصدر السابق، ص٤٤.

(١٢) - المصدر السابق، ص٦٧.

(١٣) - المصدر السابق، ص٩٢.

(١٤) المصدر السابق، ص٤١.

(١٥) - د. ت سوزوكي، التصوّف المسيحي والتصوّف البوذي (هاربر، نيويورك، ١٩٥٧)، ص ١٠٥. (فروم).

(١٦) - السوترا: كلمة سنسكريتية تعني حرفياً «الخيط». لم يكن فلاسفة الهند الأوائل يميلون إلى تأليف الكتب، ثم ظهرت حاجة ماسّة إلى إعداد شروح دينية موجزة تهدي المؤمنين فظهرت خيوط مرشدة هي السوترات، وهي مجموعة من النصوص الموجزة أضحت هامة في البوذية بصرف النظر عن استخداماتها الهندوسية، ومن هنا أصبحت كلمة «سوترا» تدلّ على كتب العقائد أو النصوص الشارحة في آن واحد. (م).

(١٧) - د. ت سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن، ص٣٤. (فروم).

(١٨) - المصدر السابق، ص٩٧.

(١٩) - المصدر السابق، ص٤٠.

(٢٠) - سوزوكي، بوذية زن، ص٩٦.

(٢١) - سوزوكي، مدخل إلى بوذية زن، ص٤٩.

(٢٢) - المصدر السابق، ص١٣١.

(٢٣) - حين أتحدث هنا عن «التحليل النفسي»، فإنني أشير إلى التحليل النفسي الإنساني بوصفه تطويراً للتحليل الفرويدي مع أنه يشتمل على تلك الجوانب من التحليل الفرويدي التي تشكل جذور هذا التطور. (فروم).

(٢٤) - انظر، إريك فروم، الإنسان لذاته (نيويورك، رينهات، ١٩٤٧)، الفصل III. (فروم).

(٢٥) - النقلة، أو التحويل، Transference: مصطلح شهير في التحليل النفسي، ففي سياق العلاج قد يبدأ المريض بـ«تحويل» أو «نقل» الصراعات النفسية التي يعاني منها إلى شخص المحلّل النفساني بصورة لاواعية. فإذا ما كان لديه مصاعب مع والده، على سبيل المثال، فإنه قد يخص المحلّل بهذا الدور ويختاره له. وهو أمر يطرح إشكالية على المحلّل، ذلك أنّ هذا التكرار، أو التمثيل الطقسي للصراع، هو واحد من سبل المريض اللاواعية في تجنّب التوصّل إلى حلّ لهذا الصراع، بيد أن التحويل يوفّر للمحلّل في الوقت ذاته فرصة مميّزة لسبر حياة المريض النفسية والتبصّر بها، وذلك في وضعية يمكنه التدخل فيها والسيطرة عليها. (م).

(٢٦) - أوجين هيريغل، زن وفنّ النشّاب (نيويورك، Patheon Books، ١٩٥٣). (فروم).

(٢٧) - الكوان: أحجية أو سؤال عويص يعبّر عن مأزق عقلي يطرحه المعلم على التلميذ. ومثال على ذلك: «عندما تصفق اليدان تحدثان صوتاً - هل تستطيع الإصغاء إلى صوت يد واحدة؟» (م).

(٢٨) - انظر مقالة فروم المشار إليها سابقاً في مجلة المعرفة. (م).

(٢٩) - انجيل لوقا ١٨: ١٧. (فروم).

(٣٠) - رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس ١٣: ١١. (فروم).

(٣١) - د. ت سوزوكي، دراسات في زن (لندن، ١٩٨٦)، ص١١، (ص٣٠ في الترجمة العربية).

(٣٢) - النزوع، Conation، هو الاتجاه الى الفعل. ويمكن فهمه على نحو أفضل بوضعه قرب الإدراك والوجدان وقبالتهما. وهو قريب جداً من فكرة الإرادة، بصرف النظر عن التنفيذ أو عدمه. (م).

(٣٣) - المصدر السابق، ص١٢ (ص٣١ في الترجمة العربية).

(٣٤) - المصدر السابق، ص١٤ (صص٣٤ - ٣٥ في الترجمة العربية).

(٣٥) - المصدر السابق، ص١٦ (ص٣٨ في الترجمة العربية).

(٣٦) - المصدر السابق، ص١٨ (ص٤٠ في الترجمة العربية).

(٣٧) - المصدر السابق، ص١٩ (ص٤٢ في الترجمة العربية).

(٣٨) - المصدر السابق، ص١٦ (ص٣٧ في الترجمة العربية).

(٣٩) - المصدر السابق، ص٢٠ (ص٤٣ في الترجمة العربية).

(٤٠) - المصدر السابق، ص١٩ (ص٤٢ في الترجمة العربية).

(٤١) - انظر، ريتشارد. ر. بوك، الوعي الكوني: دراسة في تطور العقل البشري (ط ١٩٠١). ولا بد من أن نشير، ولو مروراً، إلى أن كتاب بوك هذا هو الكتاب الأقرب إلى موضوع دراستنا هذه. إن بوك، وهو طبيب نفساني ذو معرفة وخبرة واسعتين، واشتراكي ذو إيمان عميق بضرورة وإمكانية قيام المجتمع الاشتراكي الذي سيعمل على «إلغاء الملكية الفردية ويخلّص الأرض بضربة واحدة من شرّين هائلين - الغنى والفقر»، ويقدّم في هذا الكتاب فرضية خاصة بتطور الوعي البشري. وتبعاً لهذه الفرضية، فإن الإنسان قد تقدّم من «الوعي البسيط» الحيواني إلى وعي الذات البشري، وهو الآن على عتبة تطور الوعي الكوني، هذا الحدث الثوري الذي سبق له أن حصل لدى عدد من الشخصيات الاستثنائية خلال الأعوام الألفين السابقة، ومايصفه بوك بالوعي الكوني هو، باعتقادي، تلك التجربة التي تُدعى بالاستنارة، أو ساتوري، في بوذية زن. (فروم).

(٤٢) - انظر مقالتي، «حدود علم النفس ومخاطره»، في كتاب الدين والثقافة، تحرير و. ليبريخت (نيويورك ١٩٥٩)، ص٣١ وما يليها. (فروم).

(٤٣) - في اتصال شخصي مع سوزكي، على ما أذكر.

الأخلاق: نشوؤها وعواملها

محفوظ أيوب

- ١ -

كان الإنسان قديماً يعيش كغيره من الكائنات الحية ضمن إطار معطيات الطبيعة، ويقوم بكل ما تقوم به مما يعتبره الآن محظورات.

ولكن حياته في المجتمع، وسيره على درب الحضارة، بينت له أن بعض التصرفات والأعمال

(*) - محفوظ أيوب: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من أعماله: «حكمة من الشرق».

قد تؤدي إلى كوارث اجتماعية ... كأن يقتل الأخ أخاه، بسبب امرأة قريبة يسعى كل منهما للحصول عليها، أو على بعض المصالح والحاجات الأخرى. لذلك وضع القيود، وأوجد المحرمات، وحدد ما هو مسموح به، وطالب بما هو ضروري ليصون وجوده الاجتماعي والحضاري. وشكلت هذه المحظورات والضروريات لديه فيما بعد ما نسميه: (الضمير)، عندما تتبناها نفسه من الداخل، وليس كمجرد شيء مفروض عليه من الخارج.

ومازال الإنسان يقوم بعملية تبني الضروريات والمحظورات، ودمجها في نفسه، والتكيف معها. وعندما لا يتحقق هذا التكيف بصورة كافية ومناسبة، يظهر ما نسميه بالأمراض النفسية والشرور الأخلاقية، التي هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولها أسباب حضارية أيضاً

-٢-

وضعت الأخلاق لتنظيم الإنسان، وتلبية حاجاته ومصالحه في واقع معين، وفق مبادىء وقواعد معينة توجهه نحو الخير [illegible]، الذين يخرجون عنها دون أن تكون لديهم أخلاق أفضل. لأنهم بهذا يدمرون الانسانية، ويجعلونها جحيماً لا يطاق، ويعودون بالإنسان إلى حياة الغابة.

-٣-

ووضعت المبادىء والقواعد والقيم الأخلاقية، أثناء سير الإنسان من المرحلة البدائية إلى المرحلة الحضارية، لتهديه إلى الطريق الصحيح، وتبين له التصرفات السليمة، في ممارسة الحياة الجديدة.

وإن كان بعض الذين لا يلتزمون بها قد ينجون من العقاب الاجتماعي أو النفسي أحياناً، ولاسيما عند انكفاء مجتمعاتهم إلى مرحلة التخلف والشر والفساد، أو في بعض الظروف والأوضاع الخاصة الغريبة، فإن ذلك يبقى خطيئة قد تؤدي إلى كوارث نفسية واجتماعية في وقت ما، إذا لم تستخدم الوسائل والأساليب الصحيحة والمجدية في معالجتها، قبل أن يستفحل أمرها، ويتعذر تفادي عواقبها.

-٤-

الحياة الإنسانية شبكة من المصالح والمنافع والحاجات المتبادلة، يبحث كل إنسان فيها عما يناسبه منها، حتى على حساب أقرب الناس إليه أحياناً.

ويمكن للمشاعر والأفكار والقيم الأخلاقية، التي تتطلبها الحياة السليمة مع الآخرين، والمواقف والأعمال التي تترتب عليها، وتقوم على أسس صحيحة، أن تعدل دور هذه المصالح والحاجات إلى حد ما قديكون جذرياً، دون أن تقتلعها من جذورها إلا في حالات نادرة.

ولكن إذا تجاوز هذا التعديل حداً معيناً لدى شخص ما، ولم يتقيد به الآخرون، قد يصبح خطراً على حياته أو يفشل فيها. كما أن عدم التعديل يعود بالحياة الإنسانية إلى مرحلة بدائية.

لذلك يقتضي تحقيق التوازن المناسب بينها، والتزام الآخرين به، وتقديم التضحيات الكبرى لأجله، عندما يكون ذلك ممكناً ومجدياً وضرورياً.

-٥-

يسعى الإنسان لتأمين مصالحه وما يلبي حاجاته، ثم مصالح وحاجات الناس الأقرب إليه فالأقرب. إلا في حالات خاصة قد تبدل هذا التسلسل. وهذا طبيعي وضروري ليحفظ الإنسان حياته ونوعه، إذا لم يتجاوز الحدود الصحيحة، إلى ما يتناقض مع المبادىء والأخلاق والقيم الصالحة، والحياة الإجتماعية السليمة.

-٦-

ان أوثق العلاقات وأقواها تكون بين أفراد الأسرة الواحدة. وهي رمز للتعاون والمحبة والتضحية. ولكن إذا تعارضت حياة أي واحد منهم مع حياة الآخر، وأصبح لابد من التضحية باحداهما، فقلما نجد من لا يختار نفسه وحياته. ويدفعه إلى هذا غريزة حب البقاء، التي تحتاج إلى كثير من التربية والتدريب والإيمان أو الاضطرار حتى تتمكن من التضحية بذاتها.

-٧-

من لا يهتم بنفسه يهلك. ومن لا يهتم إلا بنفسه ومآربه الأنانية، لايستحق الحياة الإنسانية.

-٨-

وإن شدة الطابع العملي تتنافى مع القيم والذوق والأخلاق، مادام صاحبها لا يكترث إلا بالنتائج العملية التي تحقق مآربه.

-٩-

ومعظم الذين يسيطر عليهم الطابع العملي يكون اهتمامهم مركزاً على النجاح العملي لا على المبادىء والأخلاق، لذلك يضعف أو يموت الضمير الأخلاقي لديهم.

-١٠-

والاستغلال... استغلال الآخرين... هو سبب رئيسي لإفساد أخلاق الإنسان وشخصيته وحياته.

-١١-

وفي بعض الأحوال والظروف يمكن أن يعاني الإنسان من حالة شديدة من حالات التركز على الذات، تجعله يتصرف وكأنه وحده في هذا العالم، وأنه مصدر كل شيء فيه ومقياسه. وهذه الحالة يمر بها الطفل في سن معينة، ولا يلبث أن يتجاوزها عندما ينضج وتنمو شخصيته، وينفتح على الآخرين بالمقدار المناسب، ويحقق التوازن الصحيح بينه وبينهم. وقد تبقى آثار هذه المرحلة حتى وقت متأخر جداً من حياته. وذلك بسبب بعض العوامل وأساليب التربية، التي تترك الإنسان معتمداً على أهله في تدبير شؤونه حتى سن متأخرة نسبياً. ولذلك لا تستقل شخصيته، وتبقى خاضعة لآراء الآخرين وتدخلاتهم في شؤونه. كما تبقى نفسه محصورة في

قمقمها، وتتركز على ذاتها هذا التركيز الشديد، الذي يفسر كثيراً من طبائع الإنسان في هذا العالم وخصاله.

-١٢-

التركز على الذات والأنانية والنرجسية التي تحول دون انفتاح الفرد على الآخرين، وتنظيم التعامل معهم، تشكل العقبة الرئيسية في طريق نشوء الأخلاق وتطورها.

-١٣-

كل إنسان يشتهي ويرغب في الطعام والشراب والجنس وشتى الحاجات والمتع. وهذا أمر طبيعي ولا عيب فيه، ما دام يلتزم بالحق، ويستعمل الأساليب الجيدة، التي تتوافق مع القيم والمبادىء الصحيحة، ويرفض الأساليب السيئة، للحصول عليها. وفي هذا تتجلى الأخلاق لديه، ويتحدد مدى تقديرنا ومحبتنا له.

-١٤-

يحتاج الإنسان لرعاية جسمه ونفسه، وتكوين شخصية متكاملة مستقلة وتربيتها وتثقيفها. ولعمل يناسب قدراته وميوله ويوفر له حاجاته بصورة مرضية، وهواية يشغل بها وقت فراغه. ولمنزل يجد فيه ما يوفر حاجاته وراحته، وشريك من الجنس الآخر يتعاون معه لتلبية هذه الحاجات ومتطلبات الحياة الأخرى، ولعلاقات مع الناس الآخرين، تتفتح فيها مقومات شخصيته، ويمارس بينهم حياته، وفقاً لقوانين ومبادىء وقواعد أخلاقية تنظم هذه العلاقات، وتوجهها لتحقيق أهدافه وأهدافهم.

-١٥-

إن حاجات الإنسان هي أساس العلاقات الإنسانية، والعواطف هي تركز المشاعر حولها، لذلك تتمزق العواطف عندما تتعارض معها كثيراً.

-١٦-

ولا تصلح العواطف وحدها لأن تكون دائماً أساساً للعلاقات الإنسانية، التي تبنى على أسس مادية سليمة، تكملها العواطف الصحيحة، وتؤثر فيها وتبدلها. وقد تصبح أساسية لها.

-١٧-

لا شيء أجمل وأروع من المشاعر والعواطف الإنسانية السامية الصادقة، وهي تتمتع بقيمة عظمى، وتستحق كل التقدير والاحترام والجهد المبذول لأجلها، ولكنها أحياناً قليلة أو نادرة.

-١٨-

العواطف الإنسانية السامية... من صداقة ومحبة واحترام وغيرها... قد تسقط في أول امتحان لها أمام الواقع، وتبرز جذورها الحقيقية التي هي الحاجة أو المصلحة، في كثير من الأحيان، إذا لم تدعمها الأخلاق القوية.

-١٩-

كما أن القيم الإنسانية قد تحني رأسها أمام القوة والمال والمصلحة، حتى تكاد أن تلامس الأرض، إذا لم يوجد لديها ما يحول دون ذلك.

-٢٠-

حقاً إن المصالح والحاجات الذاتية تلعب الدور الأساسي في حياة الإنسان. ولكنه مع ذلك يحتاج إلى مشاعر وقيم ومواقف إنسانية، قد تتعارض إلى حد ما مع مصالحه وحاجاته الذاتية المباشرة. وتتطلبها حياته مع الآخرين في هذا العالم، وتراعي مصالحهم وحاجاتهم ومشاعرهم التي تستحق ذلك. لكي يتمكن من أن يصبح إنساناً حقيقياً، ويعيش حياة إنسانية حقيقية أفضل. ولئلا يبقى مجرد حيوان متوحش يعيش ضمن قوقعة مصالحه الذاتية، ويفترس الآخرين بلا رحمة، ويغرق الجميع في جحيم أنانيتهم الوحشية.

-٢١-

المبادىء والقيم والقوانين والقواعد والأساليب، التي تقوم على الحق والحقيقةوالأخلاق القويمة، والالتزام بها، وتنفيذها، هي أفضل وسيلة لتسيير الحياة الإنسانية. ولكنها قد لاتكفي وحدها أحياناً، ولا بد من وجود قوة أو سلطة تدعمها وتردع المتمردين عليها، والعابثين بها. وتمنع الأشرار والفاسدين من الإساءة إليها وإلى أصحابها، وتجبرهم على التقيد بها، ريثما يلتزمون بها تلقائياً، ويتم تنفيذها، ويلجأون إلى الأخلاق بدلاً من القسر والقوة والشر.

-٢٢-

وقد تكون القوة ضرورية لتطبيق الحق والنظام والأخلاق، ريثما يتبناها الناس، وتنبع من داخلهم. وبعدئذ تتخلى عن دورها لهذه القيم، وتتولى حراستها من القوى الظالمة الغاشمة.

-٢٣-

فالحق بدون قوة أعزل، والقوة بدون حق عمياء.

-٢٤-

والضعف مصدر كل الشرور، والقوة التي تتجاوز حدود الحق تجسد هذه الشرور وتمارسها.

-٢٥-

عندما تتكلم القوة يخفت صوت الحق، حتى تتبناه قوة أخرى، وتحقق النصر له.

-٢٦-

القوي حقاً لا يخاف من الإعتراف بأخطائه ونقائصه وسيئاته ونقاط

ضعفه وعيوبه، ويواجهها بجرأة، وينتقدها، ويتخذ المواقف المناسبة منها، ويسعى لإصلاحها. بينما يسعى الضعيف لإخفائها والتستر عليها والهرب منها.

-٢٧-

والأشرار هم أولئك الضعفاء الذين لا يستطيعون مجابهة الحق والنظام والخير، بل يدورون حولها مستخدمين كل أنواع الرذائل، من كذب وخداع ونفاق وغش ودجل وغيرها.

-٢٨-

وأبشع صورة يبدو عليها الإنسان السيء والفاسد والشرير، تكون عندما يتحدث باسم الأخلاق والقيم والمبادىء السامية، ويدعي أنه يمثلها.

-٢٩-

الإنسان يكون إنساناً بقيمه الإنسانية، وحين يتخلى عنها يعود إلى ما كان عليه في المراحل السابقة.

-٣٠-

وعندما تنفصل الحياة الإنسانية عن المبادىء والقيم والأخلاق الصحيحة، تتحول إلى لعبة سيئة يبرز فيها الأكثر سوءاً من غيره.

-٣١-

إن طريق الحق والخير ... الذي يلتزم الإنسان به، ويسير فيه ... يوصله إلى أفضل حياة ممكنة له، أكثر من أي طريق آخر.

-٣٢-

وغاية الأخلاق هي تنظيم ممارسة الحياة، لتحقق أعلى نسبة ممكنة من الطمأنينة والسعادة والخير فيها.

-٣٣-

والحق هو أساس الخير وجوهره، وأساس التسامح والرحمة أيضاً.
ولا يكون الخير أوسع أو أشمل أو أسمى من الحق أحياناً، حتى عندما يشمل التسامح والرحمة المستحقة، لأنه إذا ابتعد عنه قد يتحول إلى شر وخطيئة.

-٣٤-

بدأت الأخلاق كأمر أو نهي أو فعل ما تطلبه أو فرضته عوامل معينة، ثم آمن به الإنسان، وتبنته نفسه، وكأنه صادر من داخلها، أو مما يؤمن به في داخله، ويشكل ضميره. وهكذا يتحول إلى أخلاق تنظم حياته وفقاً له، ويلتزم بمتطلباته، ويسعى إلى تنفيذه.

-٣٥-

وما يميز الفعل الأخلاقي عن أي فعل آخر هو المصدر الدافع إليه، إذ يصدر الفعل الأخلاقي من داخل النفس، من المبادىء والقيم والمثل المغروسة فيها، دون قسر أو إكراه خارجي عليه، ويسعى لتحقيق الخير ومقاومة الشر. وتجسيد الفضائل، وتجنب الرذائل، وبلوغ أسمى المستويات الإنسانية. ويتميز عن القانون بطابعه الإداري والرغبة الداخلية فيه، رغم أن غايتهما قد تكون واحدة.

-٣٦-

القانون هو الصيغة العامة التي يسير وفقاً لها أمر ما، في الطبيعة أو المجتمع أو النفس أو الأخلاق أو المجالات الأخرى، وهو المقياس والقاعدة، والتعبير عن الحق في مرحلة أو وضع ما.

-٣٧-

والفرق بين القانون والأخلاق هو أن الالتزام بالقانون يكون بتأثير عوامل خارجية ... من خارج النفس ... كالخوف من العقاب مثلاً ...

والالتزام في الأخلاق يكون بتأثير عوامل داخلية ... من داخل النفس ... من الضمير.

وعندما ينتقل الالتزام من الخارج إلى الداخل ... أي من خوف العقاب إلى الإيمان بالأمر المطلوب وخشية النفس من نفسها عند مخالفته، حينئذ يتحول القانون إلى أخلاق، والالزام إلى التزام.

-٣٨-

الالزام يفرض من الخارج، والالتزام يأتي من الداخل، وهو التقيد بأمر ما والسعي إلى تنفيذه.

-٣٩-

إن أفعال الإنسان وتصرفاته وأقواله، تحمل صفة الأخلاق عندما تنبع من داخله، وتسعى نحو الخير، حتى ولو لم تفلح في تحقيقه، أو أدت إلى الشر.

وينظر إلى النيـة أولاً ثم إلى الأسلوب والنتـائج عند الحكم على أخلاقيتها. بينما ينظر القانون إلى النتائج والأسلوب أولاً ثم إلى النوايا، عند إصدار أحكامه.

وتكون النتائج والأسلوب والنوايا وأولوية كل منها هي أساس الحكم على أمر ما وتسميته.

-٤٠-

والشرير يلقى بعض ما يستحق من عقاب، من داخل نفسه ... لا من ضميره الميت أو الفاسد، بل من قلقه وترقبه للشر خشية أن يصيبه ما أصاب غيره على يده.

-٤١-

ولا شيء أشد فتكاً وتخريباً للأخلاق من العلم المشوه أو المنحرف،

الذي ينتزع صاحبه من وضعه السابق، ولا يوصله إلى وضع آخر أفضل فيضل ويتوه عن طريقه الذي ألفه، ولا يهتدي إلى الطريق الصحيح، بل يتخبط بين أيدي الغرور والضياع والإنحراف، حتى يغرق في الإنحلال والفساد أو التعصب الأعمى والشر.

-٤٢-

كل آداب العالم وفنونه وعلومه وفلسفته وحضارته وثروته، لا تساوي ذرة واحدة من الأخلاق، التي تنظم حياة الإنسان، وتسير بها نحو الأفضل. مع أن هذه لا تنفصل عن تلك أبداً.

-٤٣-

وإن المعرفة الصحيحة، والذوق السليم، والإحساس المرهف، والوعي الناضج، هي عناصر أساسية في الأخلاق والضمير.

-٤٤-

الضمير هو الشعور الداخلي الذي ينجم عن تبني النفس لقيم ومثل معينة، مما يجعلها تشعر بأنها تصدر من داخل هذه النفس، وليس من خارجها، لتنظم حياة الإنسان، وتسمو بها، وتكون أخلاقه.

-٤٥-

والحياء عنوان ومظهر للضمير الحي، الذي تتجسد الأخلاق فيه.

-٤٦-

ويقوم العقل بدور الدافع والمنظم والمرشد في الأخلاق، ويساهم في تحديد دور كل من العوامل الأخرى، وتتولى الإرادة تنفيذ ما يفضله العقل حسب مقدرتها.

-٤٧-

هناك من يقول: إن الإنسان مجموعة من العلاقات المادية، وإذا بدلنا

هذه العلاقات يتبدل الإنسان أيضاً، ورغم صحة هذا القول إلى حد ما، فإنه يوقعنا في أحضان المادية الميكانيكية الساذجة، إذا لم نفهم أن هذه العلاقات ذات طبيعة ديالكتيكية، وتتبادل التأثير بينها. وإن الإنسان الذي هو مجموعة علاقات، يكون حقيقة جديدة ذات خصائص خاصة، تنتج عن تفاعل مقوماته الأساسية بعضها مع بعض، ومع البيئة المحيطة به.

وعملية التأثير فيه تتم عن طريق تأثير هذه العلاقات عليه من خلال طبعه. كما أن الإنسان الذي يصبح طاقة مستقلة نسبياً يؤثر بدوره على هذه العلاقات ويبدلها.

وتتم عملية التغير من خلال هذا التأثير المتبادل. لذلك يكون البدء بالإنسان وتكوينه نقطة انطلاق سليمة لإحداث تغيرات معينة.

-٤٨-

وظن بعض الناس أن العلاقة بين الإقتصاد والأخلاق هي علاقة ميكانيكية آلية. وحين نبدل الإقتصاد تتبدل الأخلاق آلياً. ونسوا أو تناسوا أن هذه العلاقة ديالكتيكية، وتمر من خلال طبع الإنسان الذي تكون عبر أجيال وسنوات عديدة، ولا يتبدل بسهولة وسرعة وتلقائية، بل تبقى فيه رواسب كثيرة لمدة غير قصيرة، حتى تتاح إزالتها. وإن هذه العلاقة متشابكة جداً، وترتبط بكل ما حولها من عوامل أخرى... طبيعية وعضوية واجتماعية واقتصادية ونفسية، أو مادية وروحية، ويكون للإقتصاد دور أساسي وغير وحيد فيها.

-٤٩-

لا شك في أن تبديل الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية يؤدي إلى تبديل طبع الفرد وأخلاقه ونفسه. ولكن ليس بصورة آلية وكلية. لأن للفرد وجوداً ذاتياً فريداً يتطور نحو الشخصية المستقلة، وله خصائص متميزة. ويحتاج لمبادىء وقواعد أخلاقية تكمل تأثير الظروف الإقتصادية

والإجتماعية عليه، وترعى مصالحه وجميع جوانب شخصيته وسلوكه، ليتمكن من تبديل واقعه وصفاته، والسير في طريق الحياة بسلامة وحرية وسعادة.

-٥٠-

إذا كان الوجود مادة، وتبديل ظروف الحياة المادية يبدل وجدان الإنسان وتفكيره، فان هذا الإنسان المكون من أجزاء مادية، ويشكل حقيقة جديدة لها مقومات خاصة، تجعل تبديل الظروف المادية يؤثر على الطبيعة الإنسانية، دون أن يطال جميع خصائصها مباشرة. وهي تحتاج إلى إصلاح وتنظيم يكمل عمل الظروف المادية.

وتاريخ الأخلاق سلسلة من الجهاد الطويل لمعالجة ما تمليه هذه الظروف عليه.

وكثيراً ما أفلح الإنسان في ترسيخ السلوك الذي يريده رغم الظروف الخارجية، وبتأثير العوامل الطبيعية والعضوية والإجتماعية والإقتصادية والنفسية وتفاعله معها.

-٥١-

إن العوامل الطبيعية والعوامل الإجتماعية ولا سيما الإقتصادية والسياسية منها ... أي البيئة الطبيعية والإجتماعية ... تؤثر على بنية الإنسان العضوية، الجسمية والنفسية، وتتأثر بها. وتترك هذه العلاقة التفاعلية بين البيئة والإنسان أثراً إيجابياً أو سلبياً إلى درجة ما، على نفسية هذا الإنسان، وتبرز في أخلاقه وسلوكه. وهكذا تلعب دوراً في دفع الإنسان نحو الخير أو الشر، وفقاً لتأثيراتها عليه، ومقدرته على التفاعل والتعامل معها، وتوجيهها في هذا المنحى أو ذاك، حسب دور كل منها.

-٥٢-

مثلاً ... إذا كانت العوامل الإقتصادية والإجتماعية ... تقوم على

العدل والإنصاف والإخاء، فإنها تترك أثراً جيداً على الأخلاق، وتدفعها في طريق الخير ... بينما إذا قامت على الظلم والإستغلال والإستبداد، فإنها تترك أثراً سيئاً عليها، وتسوقها نحو الشر. ويؤثر هذا على مقدرة الإنسان ودوره في توجيهها نحو منحى ما. كما أن هذه المقدرة تؤثر على هذه العوامل، وتبدل دورها.

ويتحدد وضع الإنسان الأخلاقي، من خلال تفاعل هذه العوامل ودور كل منها فيه، وتأثيره عليها. وينطبق هذا على العوامل الأخرى أيضاً.

-٥٣-

وللمكان والزمان دور هام في نشوء الأخلاق وتنوعها وتطورها.

-٥٤-

وعلى الإنسان أن يقوم بدور فعال، للتأثير في العوامل التي تؤثر على أخلاقه، وأن يوجهها نحو الخير الذي هو الهدف الأسمى له، لأنه يجعل حياته أفضل، وسعادته أكبر.

-٥٥-

وقد تورث الأخلاق من خلال الطبع والبنية النفسية، التي تكون ملائمة لنوع ما من القيم أكثر من غيره، وترسخها التربية التي تتعاقب في الأجيال المتتابعة. علماً أن الطبيعة الإنسانية في أصلها حيادية أخلاقياً في توجهها نحو الخير أو الشر.

-٥٦-

إن طبيعة الإنسان حيادية من الناحية الأخلاقية، أي لا تفعل الخير أو الشر لأجل ذاته. وإنما تسعى لممارسة الحياة حسب ما لديها من استعدادات وإرادة، وما توجهه من ظروف وتجارب وخبرات، تعمل كلها لتوجيهها نحو الخير أو الشر بنسبة معينة، تطبع شخصيته بطابع ما.

-٥٧-

وقلما يتبدل كثيراً، أو قد لا يتبدل كثيراً، جوهر الإنسان البالغ في حياته، أو يبدل خصائصه الأساسية المترسخة لديه. والطبع غالباً ما يغلب التطبع. ولتغيير الطبع نحتاج إلى تغيير الظروف، ووعي عال وقدرة كبيرة، وزمن قد يطول، ومشاعر معينة. مع أن عملية التبديل تستمر طوال الحياة. ولكن من لا يتخلص من سيئاته ويتحكم بها، ويصلح أخلاقه بنسبة كافية، وخلال زمن مناسب، حتى يصبح في مستوى مقبول لدى الآخرين الصالحين، يتحول إلى حجارة صماء وقاسية ولا جدوى منها، ونضطر لإلقائها بعيداً، لئلا تعرقل ممارسة الحياة الإنسانية الصالحة.

-٥٨-

إن الناس نماذج متنوعة متفاوتة الخصائص والصفات، ويمكن أن نؤثر فيهم إلى حد ما، للتخفيف من حدة التفاوت والإقتراب من نموذج مفضل لدينا، دون أن نتمكن من إزالة كل الفروق بينهم. لأن الفردية المميزة لكل منهم حقيقة واقعية لدى كل الكائنات. وتنتج عن تكوينهم الخاص ووراثتهم وبيئتهم وتربيتهم. وتتنوع وتتعدد بما لا يعد ولا يحصى، رغم وجود قاسم مشترك بينهم، ونأخذ هذه الحقيقة بعين الإعتبار حين نتعامل معهم. ونحاول أن نجعلهم يقتربون من نموذج معين نعتبره جيداً.

-٥٩-

يمكن تقسيم الناس أخلاقياً إلى إنسان فاضل أو أفضل يتحلى بمستوى عال من الأخلاق والسلوك الرفيع، وقليل من الأخطاء أو الإساءات التي يعترف بها، ويعتذر عنها ويصححها، ويؤمن بالقيم الأخلاقية السامية، ويلتزم بها، ويعمل لتحقيقها، وتتفتح في نفسه كثير من الفضائل الراقية الخيرة.

ثم الإنسان الصالح الذي تكون حسناته أكبر من سيئاته، ويعترف بها، ويستنكرها، ويسعى لتصحيحها وإصلاحها والتعويض عنها.

بعدئذ الإنسان الطالح أو السيء الذي تكون سيئاته أكبر من حسناته، دون أن يؤمن بالسوء ويعتمده.

يليه الإنسان الفاسد الذي تكثر وتكبر سيئاته، ويمارس السوء ويؤمن به.

وأخيراً الإنسان الشرير الذي يوقع الأذى والضرر، نتيجة لانعدام الضمير والقيم الأخلاقية لديه، دون مبرر موضوعي صحيح وكاف لها.

وكأن الشر قد أصبح هدفاً أو غاية له.

-٦٠-

كل واحد منا يحمل في نفسه نسبة معينة من الخير والشر، تتراوح بين الحد الأدنى والأعلى الذي يمكن للكائنات البشرية أن تحمله.

وعلينا أن نحارب من تتجاوز نسبة الشر لديهم حداً كبيراً معيناً، إذا عجزنا عن إصلاحهم وتوجيههم نحو الخير. ونختار من بين الآخرين أصدقاء تتوفر لديهم خصائص مناسبة تمكننا من التعامل معهم. ونصطفي من بين هؤلاء من يكون حسن الأخلاق والسلوك، ليكون رفيقاً لنا في طريق الحياة. ومن يثبت جدارته وحسن أخلاقه وسلوكه، يكون أخاً لنا نسير معه حتى نهاية الطريق، لتحقيق أهداف حياتنا. وزيادة نسبة الخير فيها.

-٦١-

كأن الإنسان يكون كغيره من الكائنات الحية الأخرى، عندما يجري وراء غرائزه وحاجاته ومصالحه، وتتحكم به، ويتخذ القوة شريعة له يستخدمها لتحقيق مآربه، ويخضع لها، وتسوقه إلى حظائرها.

وبالأخلاق والحق يمكن أن يصبح كائناً بشرياً يستحق الحياة الإنسانية التي توفر له الخير والسلام، والحرية والسعادة الحقيقية، ويسمو عالياً.

-٦٢-

أعلى وأسمى في هذا العالم هو الإنسان الذي يتمتع بضمير حي، وأخلاق راقية، وذوق رفيع، وقيم سامية، وسلوك حسن، وتصرفات سليمة، مع استعداد لتقويم أفكاره وأقواله وأعماله، وانتقادها وتصحيحها، واختيار الأصلح منها، على ضوء معرفة الحقيقة وتطبيقها وممارستها، لتسير بالواقع نحو الأفضل، وتتيح له أن يعيش أكمل حياة ممكنة. وتتحدد قيمة كل إنسان بنسبة ما يتوفر لديه من هذه الصفات الحميدة.

-٦٣-

وأثمن ما في الإنسان الطيبة والمحبة، وأجمل ما فيه التواضع والبساطة، وأرقى ما فيه الإخلاص والتسامح والكرامة. وتاجه المرصع باللآلىء هو النفس الكبيرة التي تزخر بالمشاعر والقيم الأخلاقية السامية.

-٦٤-

الأخلاق العالية هي التي تضع الإنسان فوق الآخرين، وتمنحه العظمة والحكمة. وكل الوسائل الأخرى، رغم أهميتها القصوى، لاتستطيع أن ترفعه إلى مستواها.

-٦٥-

ولا توجد حكمة أو عظمة خارج دائرة الأخلاق الصحيحة. وليس عظيماً ولا حكيماً من لا يتقيد بها إلى أقصى الحدود الممكنة، مهما بلغت سلطته وإنجازاته وشهرته.

-٦٦-

هذا العالم يحتاج لثورة أخلاقية يقوم بها الصالحون، الذين يستحقون الخير حسب مستوى صلاحهم. وتحاسب الطالحين، الذين لا تتوفر لديهم مستويات مناسبة من الأخلاق، أو لا يستجيبون للتوجيه والإرشاد إلى

الخير، وتقود العالم نحو الصلاح والخير والسعادة القصوى، والإنسان إلى المستويات العليا.

-٦٧-

ونؤكد على ما يلي:

-٦٨-

الأخلاق هي المبادىء النظرية والقواعد العملية التي يكون هدفها فعل الخير ومقاومة الشر.

-٦٩-

تقوم الأخلاق على أسس وعوامل ضرورية لتحقيق القيم الأخلاقية، وتجسيدها في سلوك مناسب لها.

-٧٠-

السلوك هو التصرفات التي تتجسد فيها قيم الأخلاق بخيرها وشرها.

-٧١-

الخير هو وجود الحق الحقيقي أو ما يحققه.

-٧٢-

والشر هو عدم وجود الخير أو منع تحققه.

-٧٣-

الحق هو ما يحق لنا ممارسته من الحقيقة بأساليب صحيحة.

-٧٤-

والواجب هو الوجه الآخر للحق... فما هو حق لك يصبح واجباً عليك تجاه نفسك والآخرين، ويتطلب القيام به.

-٧٥-

والخير هو الحق عندما يتحقق وجوده، وهو أساسه وجوهره حتى عندما يشمل التسامح والرحمة المستحقة... وإذا ابتعد عنه قد يتحول إلى شر وخطيئة.

-٧٦-

والضعف مصدر الشر، والقوة الظالمة تجسده.

-٧٧-

عمل الخير أو المعروف في غير موضعه أو مع من لا يستحقه قد يعود بالشر على فاعله.

-٧٨-

وفعل الخير بأسلوب سيء قد يؤدي إلى نتائج سيئة.

-٧٩-

الفضيلة هي فعل الخير.

-٨٠-

والرذيلة هي فعل الشر.

-٨١-

والناس معادن، أثمنها أعلاها أخلاقاً.

❋ ❋ ❋

الفكر الاجتماعي لدى ابن رشد

سريست نبي

أولاً: تمهيد: لدى البحث في الفكر الاجتماعي لابن رشد، تبرز مسائل نوعية ومنهجية تتصل بالهوية النظرية للفلسفة العربية الاسلامية عموماً. فمن جهة أولى يعدُّ فيلسوف قرطبة الذي عاش في القرن الثاني عشر للميلاد من أكثر شراح الفلسفة اليونانية وبخاصة الأرسطية

---

* سريست نبي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية.

منها، وبهذا الاعتبار نتساءل عن الجدّة والأصالة الفكرية لمنظومة ابن رشد الفلسفية وقيمتها. بقول آخر؛ هل استطاع ابن رشد بوصفه (شارحاً) أن يؤسس لمشكلات فلسفية يتعدى من خلالها المنظومة الأرسطية بأجوبة مكافئة، أم أنه ظلّ مجرد شارحٍ ومكررٍ لما سبق من خطاب فلسفي عقلاني أنتجه الاغريق؟؟

من جهة ثانية، فإن البحث في الموضوع الاجتماعي لدى ابن رشد، الذي ظلّ غائباً حتى عهد قريب عن نسقه المعرفي، بالنسبة الينا، يُثير صعوبات منهجية، تستدعي محاولة لاستنطاق لما ظلّ غائباً ومقصياً عن رؤاه المعرفية.

كذلك يظل هاماً أن نتساءل على الدوام؛ هل استطاع ابن رشد- بنوع من الاستباق الفلسفي كما يستخدم عادة جورج لوكاتش- أن يتحرر من الثنائية، التي نظر لها الفكر الاستشراقي لاحقاً بسبعة قرون وكرسها باعتباره أن الغرب هو العقل وأن الشرق هو العاطفة ونحو ذلك، بوصفهما ماهيتين مطلقتين نوعياً، متجاورتين حضارياً. . ؟ ولعلّ مايثير دهشتنا بهذا الخصوص أن نكتشف لديه ارهاصات هذا النزوع دون أن نغلبه على تفكير الفيلسوف، اذ نجده يقول: ذلك أنه ليس من المستحيل لأية أمة أن تكون ميالة بطبيعتها الى فضيلة خاصة معينة. مثال ذلك التأمل الفكري للروح هي الأقوى عند الاغريق. والجزء (فضيلة) الشجاعة. (القوة الغضبية) هي الأقوى بين الاكراد والغاليكيين)[1] بيد أن ابن رشد يصادر على هذه الاشارة من قبل بأن هذا لايعني: أنه يتعذر علينا أن نجد أناساً يكافئون هؤلاء بالفلسفة، وبمقدورنا أن نجد مثل هؤلاء، فضلاً عن اليونان والبلدان المجاورة لها، كمثال في بلادنا الأندلس وفي سوريا والعراق ومصر. بالرغم من أن مثل هؤلاء الأفراد وجدوا بأعداد أكبر في

(1) Averroes Commentary on plato`s Republic, Ed,. Inter, Trans. And Notes By E.I.J. Rosentnal. Cambridge At the University press, P.120.

بلاد الاغريق[٢] بهذه الروح النبؤية يقارب ابن رشد مشكلة رئيسة لاتزال تجثم على الفكر العربي وتنوء بكلكلها على كاهله.

إن اكتشاف المسائل الرئيسة التي تؤلف قوام الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي وتوحده في نسق ابن رشد المعرفي يسوغ لنا القول، بأن ابن رشد المغربي هو مواصل بهذا القدر لحكمة الفلاسفة المشرقيين ومسائلهم الكبرى، مثلما هو مجتهد أصيل على صعيد الفلسفة عموماً، بما هي جهد معرفي كوني. ويمكن التدليل على هذه الخصوصية من خلال استقراء واستنباط النصوص الرشدية، وبخاصة القول الاجتماعي لديه، الذي يبدو هنا جديداً كل الجدة، وأيضاً من خلال مقاربة النصوص الفلسفية الكبرى في الفلسفة العربية الاسلامية، وبشكل محدد نص الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» ونص ابن طفيل، المعني هنا «حي بن يقظان».

يقول ماركس، إن الفلسفة لاتسقط من السماء، بل تنبت من الأرض، إنها بنت عصرها، ولعلنا نجد في سياق البحث في الفلسفة العربية الاسلامية مايبرر الاعتراف بأنها كانت وليدة عصرها، محبوةً بقيمه ومشكلاته وقضاياه الملحة. إن احالة واسناد النص الفلسفي العربي الاسلامي الى بنية العصر الاجتماعية والحضارية عموماً، يكشف عن هذه الخصوصية المميزة للفلسفة العربية الاسلامية. من هذا المنطلق «يصبح وارداً التصدي للنزعات اللاتاريخية التي تناولت الفلسفة العربية، ومنها بصورة خاصة النزعة المركزية الأوروبية وكذلك النزعة المركزية المشرقية، فهاتان كلتاهما تمزق تاريخ الفلسفة وتجزئه وتشطره، بحيث يرفض القول بوجود فلسفة عربية اسلامية حقاً (من موقع النزعة الأولى)، ويرفض القول بوجود فلسفة يونانية حقاً (من موقع النزعة الثانية) وفي حالة الفلسفة الأولى، ينبغي أن يركز على ضرورة رفض «نظرية الامتثال» التي ترفض

(2) Averroes Commentary on plato Republic, P.120.

القول بوجود فلسفات خارج الفلسفة اليونانية، اذا لم تستجب وتمتثل لمنطلقاتها الأوروبية، وبكلمة، إن إقصاءنا نظرية الامتثال هذه جعلنا نقول بوجود فلسفة عربية اسلامية لها من الخصوصيات مايختلف عن خصوصيات الفلسفات الأخرى، بصورة خاصة اليونانية، مع القول بوجود نواظم عامة بين هذه مجتمعة، تلك النواظم التي تجعل منها ماهي عليه، أي فلسفة»[٣] بيد أن التدليل على هذه الخصوصية في الفلسفة العربية الاسلامية، لايلغي بالمقابل بأن الفلسفة بما هي تنظيم عقلاني وبحث عقلي حرّ منظم. هو جهد انساني مشترك يوحده البحث في مشكلات العقل والمعرفة والوجود عامة، وهي المشكلات الكبرى الرئيسة. وتتجلى بانساق متعددة، بتعدد الأمم والشعوب والثقافات، وبتنوع الأحوال الحضارية.

ثانياً: نشوء الاجتماع الانساني:

كان الابيستمولوجي السويسري «جان بياجيه» لما يعبر عن استيائه من القول الفلسفي وامتعاضه، يقول: إن كل فلسفة هي في الأصل تعبير خفي عما يمكن أن يسمى علم اجتماعي، وعلى مافي هذا القول من مجازفة، فإنه يصح أن يعدّ حافزاً في البحث عن الفكر الاجتماعي لدى فيلسوف من طراز ابن رشد. وبالرغم من مضي ثمانية قرون من سجال وأثر لفلسفته، فقد ظلت أفكاره الاجتماعية والسياسية غائبة عن الدراسات حتى عهد قريب. لقد اتسعت أخيراً دائرة الاهتمام بآراء ابن رشد وفلسفته، لمناسبة مضي ثمانية قرون على رحيله.

ابن رشد الشارح والفيلسوف كان كذلك وبالقدر نفسه رجل دولة وسياسة. وكان بالمقابل هو وآراؤه ضحية التواطؤ المقدس بين السياسة والدين. فإذا أمكننا أن نفصل القول في رأيه عن علاقة الدين بالعقل

٣- د. طيب تيزيني، الفلسفة العربية اشكالية ونقد، التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب- دمشق. العدد ٦٩- تشرين الأول ١٩٩٧.

والفلسفة، فهل يُعقل أن يظل صامتاً الى هذا الحد عن الافصاح عن السياسة وشؤون الدولة والاجتماع الانساني؟ ألا تظل المعرفة ناقصة الى هذا الحد بفلسفته؟ أليس من الأولى بنا أن نعد من القول الاجتماعي-السياسي لديه مدخلاً أكثر أهمية الى قراءة الاتجاهات الرئيسة. التي استحكمت بمنظومته المعرفية عموماً..؟

وهكذا فإن كتاب «تلخيص السياسة» أو «الجوامع» أو «تعليقات على جمهورية افلاطون» وهي كلها أسماء لكتاب ابن رشد الذي يحمل بالانكليزية العنوان التالي: Averroe's Commentary On Plato's Republic يبرز هذا الفيلسوف الذي عاش في قلب اهتمامات عصره ومشكلاته وفكر في صميم حركته الواقعية، وكأنه استطاع لا أن يعيش اللحظة وإنما امتدت به حدوسه العميقة وأفق رؤيته الى قضايا عصرنا الراهن بما تناوله من أسباب الاجتماع الانساني وظهور الدولة وأدوارها والانقسام الطبقي والاجتماعي، فضلاً عن المنهج العلمي التاريخي، الذي به استطاع الى حد ما، أن يؤسس لما يمكن أن نسميه بعلم «الاجتماع السياسي».

وكتاب «تعليقات أو شروح ابن رشد» المعتمد هنا، فُقد نصه العربي ولم يعثر له على أثر لحد الآن، وبقي معروفاً بترجمة عبرية يتيمة له، وعنها قام المستشرق (ارفن روزنتال) وبعده (رالف ليرنر) بترجمته الى الانكليزية، وعرّب أخيراً إلى لغته الأصلية بطبعات متعددة.

وفي كل الأحوال، فإن هذا النص المركب يضعنا أمام مهمة التمييز بصورة رئيسة بين نص أفلاطون بالدرجة الأولى، ونص ابن رشد، الذي لايمكن اعتباره مجرد تعليق أو شرح ينتمي الى بنية نصية كبرى هو نص افلاطون، بقدر ماينتمي أكثر الى عصره بمسائله الحضارية والمعرفية الكبرى. فنص افلاطون الذي يحاول ابن رشد أن يعيد بناؤه هنا واختباره على ضوء المشكلات السياسية المستفحلة في عصره ومعضيات بيئته، يحمل الاسهام الأصيل له، الذي به تجاوز أفق ورؤية افلاطون.

تتضافر آراء ابن رشد في الاجتماع الانساني مع آراء «المعلم الثاني»

الفارابي في مدينته الفاضلة، فقد اهتم بأفكار الأخير، وفي كتاب «تعليقات ابن رشد على جمهورية افلاطون «يلاحظ الحضور المكثف لنصوص (آراء أهل المدينة الفاضلة). وقد ذهب الفاربي الى أن «كل واحد من الناس مفطور على أن يحتاج في قوامه، وفي أن يبلغ كمالاته، أشياء كثيرة لايمكن أن يقوم بهاكلها وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم شيء مما يحتاج اليه..»[٤] فالانسان كائن اجتماعي بالطبع، والاجتماع الانساني شرط ضروري لتحقيق انسانية الانسان. وهو يعيد توزيع الأدوار داخل البناء الاجتماعي على أساس التقسيم الاجتماعي والوظيفي للعمل والتخصص. وهذا الأخير هو شرط مادي موضوعي لقوام ونشأة المجتمع الانساني.

ابن رشد بدوره، نظير الفارابي لايفسر نشوء المجتمع الانساني بغائية مثالية لاتاريخية تثوي خلف التاريخ، وهو يدلل بوضوح على أن تحقيق انسانية الانسان مشروط بايجاد مجتمع أمثل يتأسس على أساس الكفاية والمنفعة المشتركة بين البشر، يقول: لأنه من المستحيل بالنسبة للكمالات الانسانية أن تتحقق إلا مفردة، فإنه لايستقيم ذلك إلا ضمن جماعة من البشر. وذلك لأن الأفراد يختلفون بميولهم وذلك من خلال اختلاف الكمالات. ولو كل فرد كان قادراً بطبعه على تحقيق الكمالات الانسانية، لكانت الطبيعة تفعل شيئاً باطلاً. وذلك فإنه مناف للعقل افتراض بأن شيئاً ما يحتمل التحقق ومع ذلك حصوله بالفعل غير ممكن[٥]. فالذات الانسانية، التي تسعى دائماً الى تطوير هويتها وتحقيق كمالها في مجتمع انساني به تستكمل طبيعتها، تعمد الى الممارسة المادية والعمل المادي المنتج كي تواصل ديمومة حياتها. فالعمل الانساني أو النشاط المادي ككل هو بهذا الاعتبار البؤرة الأساسية لبناء الانسان

٤-قاسمجانوف، الفارابي، ترجمة برهان الخطيب، دار التقدم موسكو ١٩٨٦، ص١٨٦.

٥- Averroes Commentary On plato's Republic', p113.

الحقيقي، وهو مايؤلف حقيقة الانسان والاجتماع الانساني، يغدو العمل الصلاة الحقيقية للانسان. وفي هذا يتجاوز ابن رشد آراء ارسطووافلاطون اللذين احتقرا العمل الجسدي عموماً، وقدسا النشاط الذهني النظري، التأملي. وعلى أساس من هذا التمييز قسم افلاطون المجتمع في جمهوريته الى طبقات ثلاث، كان الحكام الفلاسفة المنصرفون الى التأمل، الذين ينتمون الى الروح، هم الأسمى مرتبة وعملاً. وبالمقابل نظرا الى عامة الناس بمشابتهم البدن من الرأس أدنى مرتبة وأحط طبيعة وجوهراً، وهم جمهور المشتغلين والمنتجين للحياة المادية. فالعمل في نظر ابن رشد، وبخلاف منظري العبودية الكلاسيكية تماماً، يقود الى الفضيلة وتطوير الذات الانسانية. ومن هنا فقط ربط قيمة المعرفة النظرية للفضائل بضرورة العمل بها وممارستها.

إن النزوع الانساني في خطاب ابن رشد يتسم بالشمولية والكونية، إنه يتجه الى كل انسان وفي كل الأوقات. أراد من خلاله أن يؤكد على وحدة النوع الانساني ومطالبه وغاياته. وغاية الانسان كما تتبدى في آرائه هي أن يرتقي في وجوده ككائن طبيعي الى الوجود الذي يلائم طبيعته، إنها الغاية القصوى، التي تتمثل في تحقيق الخير. ودلالة الخير هنا تفهم من حيث أنها تعني وحدة انسجام بين الوجود الواقعي للانسان والوجود النظري، إنها انسانية النوع الانساني حيث تتعين ذاته الانسانية واقعياً وترتقي به الى درجة الكمال. وتعني هذه الغاية بالمقابل- اذا شئنا أن ندفع بمقدمات ابن رشد النظرية الى نتائجها القصوى- الايمان بامكانية بناء مجتمع مثالي عادل يتجاوز الانقسام الذي كرسه افلاطون في الطبائع الانسانية وعمل على تكريس هذا التصور سياسياً واجتماعياً. لنقرأ هذا النص الرشدي حتى نطلع بوضوح على حقيقة آرائه. يقول: من هنا، طالما الانسان أحد الموجودات الطبيعية، فهو يجب أن يمتلك غاية يحتاجها. ويوجد من أجلها ولأن كل موجود طبيعي يهدف للانسجام مثلما يتبين في العلم الطبيعي، فكل انسان يملك غاية مميزة بالنسبة له وطالما

أن الانسان الموجود الوحيد في المدينة، فإنه يستطيع تحقيق غايته طالما أنه جزء منها، وهكذا يتبين بأن هذه الغاية، طالما هي متعلقة بهذا الموجود فهي ضرورية(٦).

النتيجة إن وظيفة المدينة- الدولة، التي تترتب على وجود الانسان ونشاطه الفاعل، في نظر ابن رشد هي ايجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وبالتالي تحقيق واشباع الحاجات المختلفة للانسان الذي تتوقف أهميته على قيمة العمل الذي يقدمه للمجتمع، طالما أن الفرد لايستطيع بمفرده أن يسدّ حاجاته بنفسه، فإنه يحتاج الى معونة الآخرين في المجتمع.

ثالثاً: المدن الفاضلة

في معرض حديثه عن نشأة الدول يشير افلاطون الى التخصص والتقسيم الوظيفي للعمل، كأساس للمدينة الفاضلة. وهذا يعني أن الدولة تنطوي على طبقات في بدء نشأتها. ويشير الى طبقة الحكام الفلاسفة وطبقة الجند ثم طبقة الزراع وبقية المنتجين، وتمتاز هذه المدينة بفضائل أربع رئيسة هي «الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة(٧)». وهذه الفضائل، التي يفترضها افلاطون: هي التي يترتب عليها تقسيمه الطبقي للمجتمع، على أساس أن كل فضيلة منها هي التي تؤلف قوام كل طبقة وتختص بها.

من هنا فقد رأى افلاطون أن كل دولة تنطوي على ثلاث وظائف ضرورية بحسب التقسيم السابق وهذه الوظائف هي سد الحاجات، وحماية الدولة، وأخيراً حكم الدولة، ولتحقيق ديمومة حياة الدولة واستقرارها رأى افلاطون أنه لابد من سن قوانين تتضمن أربعة أمور مهمة هي «اشتراكية النساء والأولاد، التمارين الرياضية والخلقية للرجال والنساء

٦- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p.p 183- 184.

٧- د. غريب محمد سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية ١٩٨٨ ص٢٦.

على السواء التربية العلمية والسياسية وتأمين قيادة الدولة من قبل الفلاسفة. أما الجماع فيكون بالقرعة تحت رقابة الدولة لانجاب نسل منتخب(٨).

ابن رشد يتعرض بدوره للقضايا السالفة في المقالات الثلاث، التي يحتويها كتاب «تعليقات ابن رشد..» ومن ذلك أنه يتفق مع افلاطون في المقالة الأولى على ضرورة أن المرء يجب أن ينشأ على حرفة أو صناعة وعلى التخصص، ولهذا فإنه يرى اتساقاً مع افلاطون. بوجوب أن تبقى تربية الجند والحراس بمعزل عن المهن الأخرى، وأن يتم اختيار الأفراد المؤهلين لهذه المهنة. كذلك من الضروري أن يكون الحارس مستحوذاً على فضيلة الشجاعة بطبيعته. ويضيف: ومع ذلك فمن الضروري بالنسبة لهؤلاء الرجال أن يتصفوا بشيئين متعارضين متحدين؛ فمن جهة أولى وداعة ومحبة مواطنيهم، ومن جهة ثانية كراهية وسخرية أعدائهم.. (٩). ويتم تعليمهم الفضائل الأخرى وغرسها فيهم بطريقتين الأولى الرياضة، والثانية الموسيقى.

ثم ينوه برأي افلاطون في تربية الأطفال. وأثر الحكايات الخرافية والأساطير في تزييف وعيهم وطباعهم منذ الصغر. موجهاً نقداً لاذعاً للأفكار والشعوذة التي يشيعها رجالات الدين ويروجون لها عن وظيفة التربية والأخلاق وقيمها، الشر والآثام.. الخ. إن الحس النقدي الدنيوي لدى ابن رشد يصل أوج الواقعية هنا عندما يشدد على دور المجتمع في غرس القيم الصالحة والمفاهيم الصحيحة في عقول الصغار، بوصفها حقائق تاريخية مرتبطة بالأوضاع والأفعال البشرية. إنه يبدو هنا راديكالياً كفاية- كما يعرف ماركس- لأنه يأخذ بجذر الأمور، والجذر لدى ابن رشد هو كذلك الانسان. ومن هذا المنطلق فقد اعتبر أن الكثير من القيم

٨- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول، مقدمات عامة، دار المعارف، بيروت ١٩٥٧ ص٧٠.

٩- see: Averroes' Commentary On Platos Republic, p.p.121,122.

الدينية، والمعايير المادية، من قبيل القول بالقدر خيره وشره، والجشع وعبادة المال عوائق أمام تحقيق العدالة.

خلاصة القول: إن ابن رشد يأخذ من حيث المبدأ بالتقسيم الطبقي والتخصص كأساس للمدينة الفاضلة، إلا أنه وبخلاف افلاطون لايميل الى اعتبار هذا التمييز القائم بين الطبقات أزلياً ومحكوماً بالطبائع الانسانية، وأيضاً هذه الطبائع ليست محكومة بدورها بخصال أخلاقية ومعايير ثابتة أو أية جواهر ترانستدالية مفارقة، وهو بهذا المعنى يقول: طبقاً لذلك فالخير والشر ليس لهما طبيعة محددة بذاتها. لكنهما خير أو شر بالقرار[١٠]. وفي موقع آخر يفيد بما سبق: من هنا يحتمل أن الطفل المولود في طبقة الحراس ألا يكون ميالاً بطبعه للحراسة... وبالمقابل يحتمل أي طفل من أية طبقة من المواطنين أن يكون مؤهلاً ليصبح حارساً أكثر[١١]، على هذا النحو يؤسس ابن رشد لما يمكن أن نسميه بنظرية التدرج الطبقي الوظيفي لا على أساس محددات مثالية أخلاقية أو طبائع ثابتة، وإنما على أساس من التمييز المادي والشروط التربوية الواقعية، والثروة كما سيتضح معنا لاحقاً.

الوعي النقدي لدى ابن رشد يتمثل كذلك بصورة أوضح في موقف تجاه الملكية، ولحق أنه يصل الى درجة الدعوة الى انتفاء الملكية الخاصةوالثروة، والغاء الاستئثار بهما، حتى يتم الغاء الشرور الناجمة والمتولدة عنها. وبهذا الاتجاه يدعو الى نوع من الاشتراكية في الأموال. وفي هذا يتفق مع آراء ابن طفيل. الذي رأى«أن لايتناول أحد شيئاً إلا مايقيّم به الرمق، وأما الأموال فلم يكن لها عنده معنى وكان يرى مافي الشرع من الأحكام في أمر الأموال: كالزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول: إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على

10- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 126.
11- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 142.

الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة[١٢] يتساوى موقف ابن رشد الى هذا الحد مع موقف ابن طفيل من مسألة الملكية، إنه يمضي الى الأخذ بما سبق أن قال به افلاطون، أو أنه يقوله على نحو يتفق مع دعوته: والذي يمكن بيانه مما أشار اليه افلاطون. إنه رأى بضرورة ألا يكون في هذه المدينة ملكية لأي فرد وبوجه خاص مما يتكسبه منها ويناله ويستعمله..[١٣]. وعليه يدعو الى نوع من التبادل العيني للبضائع على أساس قيمتها الاستعمالية، حتى يلغي اكتناز الثروة والأموال. «إنه يعتبر أن سبب تفكك المجتمعات البشرية وانحطاط الذات الانسانية، وتغريبها عن ذاتها الانسانية، يكمن بشكل أساسي في الصراع على الملكية الخاصة. وهذا هو سبب الخلافات التي تحصل بين المواطنين في الدولة»[١٤]. وفي هذا السياق يميز ابن رشد بين مفهوم الملكية الخاصة للثروة ولأدوات الانتاج من جهة والملكية الشخصية (الحيازة).

ان هذا الموقف من مسألة الملكية لدى ابن طفيل وابن رشد، هو مدخل هام الى الوعي السياسي والاجتماعي في الفلسفة العربية الاسلامية. وفضلاً عن أنه يمثل من الناحية العملية نوعاً من الاحتجاج الاجتماعي على عالم الثراء والتمايز الطبقي، فإنه يُعد من الناحية النظرية وعياً عميقاً بأن الثروة والملكية الخاصة هي مصدر الشرور والأمراض الاجتماعية جميعها، ومن ثم فإن الشر ومختلف التصورات الأخلاقية هي ليست فطرية، طبيعة كامنة في الانسان وفطرته، وإنما يمكن التدليل على أصل الشر والتفاوت. والمساويء في الواقع الاجتماعي نفسه. على هذا النحو

١٢- ابن طفيل، حي بن يقظان، قدم له بدراسة وتحليل د. جميل صليبا، د. كامل عياد، ط٥، جامعة دمشق ١٩٦٦. ص٨٩.

١٣- عمار، من مفهوم الغائية الانسانية لدى ابن رشد، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الآداب، جامعة دمشق، اشراف د. طيب تيزيني، ١٩٩٧. ص١٣١.

14- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 148.

يضع الفيلسوفان الاندلسيان مسألة وجود وشرعية الدولة والمجتمع موضع التساؤل. ومن هنا يمكن الانطلاق في محاولة لتمييز الفكر النقدي الاجتماعي ضمن الفلسفة العربية الاسلامية في مواجهة ايديولوجية الفقهاء، التي كانت تهدف الى تكريس وتأييد حالة المهانة والخنوع والتفاوت، وتبريرها في ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة وقتئذ. إلا أن هذا الوعي النقدي التاريخي ظل محدوداً بآفاق عصره، دون أنّ يحقق احتمالاته التاريخية الممكنة.

باتساق مع آراء افلاطون لاتزال وظيفتا سد الحاجات وحماية الدولة، هما الناظمان لآراء ابن رشد كما نلاحظ لحد الآن. ونص «تعليقات على جمهورية افلاطون» يفيض بالحديث في هذا الاتجاه، مع مايبديه ابن رشد من تعميق ونقد وتأصيل وتعليق على آراء افلاطون.

يستعرض ابن رشد الفضائل، التي تتسم بها المدينة المثلى لدى افلاطون. وأن من الواجب أن تجتمع هذه الفضائل في مدينة واحدة. فنقول عنها إنها حكيمة وشجاعة وعادلة وعفيفة. وهي تبدو حكيمة عندما تكون على معرفة بالعلوم النظرية والحكمة. وهذه الحكمة في نظر ابن رشد: أنه بيّن بأن هذه الحكمة تكون تامة فقط عبر معرفة الغاية الانسانية القصوى[١٤]. والأفراد الذين يستحوذون على تلك الحكمة هم بالطبع قلّة، وأفرادها هم الفلاسفة. يقول: بيّن بأن الحكمة هي ضرورة لحاكم المدينة والحكم فيها، وعليه يجب أن يكون الحكام في هذه المدينة هم الفلاسفة بالضرورة[١٥].

يُفرد ابن رشد آراء هامة عن المرأة والنساء عموماً. وهو كثيراً مايقارن بين واقع المرأة في زمانه وبين مايجب أن تكون عليه في المدينة الفاضلة، من وضع انساني يليق بها ككائن انساني لايختلف عن الرجل بالنوع، بل بالقابلية. يقول: نحن نعتقد بأن النساء طالما هن والرجال من نوع واحد من جهة الغاية الانسانية القصوى... ومختلفات معهم فقط في الدرجة.. وهكذا من الممكن بأن النساء سوف يقمن بنفس نشاطات

14- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 157.
15- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 146- p. 165.

الرجال ماعدا تلك التي لايقدرون عليها. ومن هنا نجده يشبه المرأة في زمانه وبلاده وفي سائر البلدان الأخرى بـ «النبات» الذي لايؤخذ منه سوى ثمره. أما عن القول بأنها لاتصلح إلا للحياكة والنسج، فهذا مالايأخذ به ابن رشد، بل ويردّ عليه بأن المرأة تصلح حتى للحكم وادارة شؤون الدولة والحرب، وكذلك للحكمة وماشابهها من مسائل تقود الى الكمال الانساني، إن ابن رشد يتجاوز في هذا آراء افلاطون وآراء عصره عن المرأة بمسافة لايمكن مقارنتها بما كان سائداً آنئذ. يقول: فيما يتعلق باشتراكهن في فن الحرب وماشابهه، من الواضح الملاحظة في عادات أهل الصحارى والثغور. وبصورة مماثلة طالما أن بعض النساء نشأن وهن على جانب من التميز والتفوق والتشجيع، فإنه ليس من المحال أن نجد بينهن حكيمات وحكام. بيد أن هناك من يعتقد بأن هذا النموذج نادر الوجود بينهن، لأن بعض الشرائع ترفض الاعتراف للنساء بالامامة (الكهانة)، الامامة العظمى، بينما الشرائع الأخرى بعكس ذلك، مادام وجود مثل تلك النسوة بينهم ليس مستحيلاً[١٦]. ثم يضيف في موقع آخر: وبأنه واضح بأن مشاركة النساء مع الرجال في الحرب وماشابه، أنه يلزمنا أن نسعى في اختيارهن ونلتمس الطبيعة ذاتها، التي نجدها عند الرجل. ويتم ذلك بتعليمهم بنفس الطريقة الموسيقى والرياضة. يقول افلاطون: ليس هناك حاجة لثوب للوقاية لهن عندما يمارسن الرياضة مع الرجال (وهن عاريات) طالما أنهن متحليات بالفضيلة[١٧]. ثم يشير ابن رشد الى أهمية مسألة الزواج والأسرة، ويبرز خطورة الزواج الأحادي والأسرة البطريركية على وحدة المدينة وانسجامها. ويستعرض تصورات افلاطون في النكاح واشاعة النسوة للرجال، والتربيةالاجتماعية الكلية للأطفال المولودين من هذا الاشتراك في الجنس، ليختتم بالقول: هذه هي أفكار افلاطون حول الاشتراك في النساء والأطفال[١٨].

إن ابن رشد ينطلق في تصوراته السابقة من قناعته بضرورة تعميم كل

16 - Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 165.
17- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 166.
18- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 170.

أنماط الملكية الخاصة وانتفائها حتى في حقل الجنس والزواج والأسرة والأطفال، باتجاه تحقيق جتَّمعة التربية ومؤسسة الأسرة وتأسيسها على الرابطة العاطفية بدلاً من الاقتصادية والمصلحة الأنانية. يقول: عموماً، ليس من شيء يجلب الشر والأذى للمدينة أكثر عندما يقول أهلها عن شيء هذا لي وذاك ليس لي. . واشتراك الأفراد فيما بينهم في هذه المدينة، هو مثل اشتراك الكائن الحي فيما يخص الألم واللذة. . ومن الواضح بأن هذا الاشتراك في الأطفال والنساء، الذي تحدثنا عنه، هو للكل وليس للواحد بالضرورة. . ومن غير المحتمل أن يختص بإمرأة لنفسه أو ابن، لكي لا يقع هو في الأذى والشر[١٩]. . إن ماسبق من معطيات عن كلام ابن رشد على آراء افلاطون، يفهم منها أن افلاطون ومن ثم ابن رشد يخص بها طبقة الحراس بالدرجة الأولى، أما طبقة الحكام فسيأتي الحديث عنها آنفاً، وهذا هو موضوع المقالة الثانية من كتاب «تعليقات على جمهورية افلاطون».

رابعاً: الحكم في المدينة الفاضلة:

يرى ابن رشد أن طريق الخير والسعادة بالنسبة لهذه المدينة هو أن يحكمها الفلاسفة. وهو في هذا يتفق مع افلاطون، ويبدأ من حيث انتهى اليه الأمير من «وجوب أن يتولى الحكم أكثر الناس معرفة. . بهدف وصول المجتمع الى الكمال. وأولئك الذين لهم القدرة المطلوبة على ذلك هم بالضرورة قلة من الناس هم الفلاسفة. وهذه القلة هي، التي يجب أن يترك لها تنظيم المجتمع والقيام بعمليات الحكم فيه. فالدول لاتصلح حالها حتى يصير الفلاسفة ملوكاً، أو تتوفر لدى الملوك والأمراء قدرة الفلاسفة وروحهم[٢٠].

يعرّف ابن رشد الفيلسوف مستعيناً بقول افلاطون: الفيلسوف هو الذي يطلب معرفة الحقيقة والحق لذاته بمعزل عن أية مادة[٢١]. إنه الذي

19- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 171.172.

٢٠- د. غريب محمد سيد أحمد: تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية ١٩٨٨ ص٢٣.

21- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 176.

يجعل من معرفة العلوم النظرية غايته القصوى، وهذه هي منتهى السعادة. وهو الى جانب توقه الى معرفة العلوم النظرية، يسعى الى امتلاك العلوم العملية والفضائل الفكرية. يقول ابن رشد: بناء على هذا، اذا كان الفيلسوف يرغب في بلوغ الكمال التام، فإنه سيحقق ذلك عندما يكون قد امتلك العلوم النظرية والعملية معاً، الى جانب الفضائل الأخلاقية الفكرية، وبخاصة الأعظم منها[٢٢].

والفيلسوف الذي تم تعيينه ومقدر له أن يكون حاكماً للمدينة ورئيسها، فإن الخصال التي يجب أن يتحلى بها هي في الوقت ذاته الخصال الطبيعية في شخص الملك والشرع والإمام وبمقدوره أن يتصدى لمهام هؤلاء جميعاً.

أخيراً يتعرض ابن رشد بالتفصيل لتلك الخصال ويعددها، وأهمها الميل الى النظر والدراسة محباً للعمل وميالاً الى تحصيل العلوم، محباً للصدق وأهله كارهاً للكذب، شجاعاً.. الخ.

* * *

22- Averroes' Commentary On Plato's Republic, p. 177.

عشتار: الصورة والمضمون في الشعر العربي الحديث

د. نذير العظمة

هذا العمل البحثي النقدي يتعامل مع صورة عشتار ودلالتها في الشعر العربي الحديث. كما يحلل تأثير طقوس الخصب والنماء عند عدد وافر من الشعراء بالنسبة إلى اهتمامهم برمز عشتار. لقد فحصت السياقات الجديدة للطقوس في إطار علاقتها بالأصل، كما درست الدلالات الأيديولوجية والفكرية والسياسية الجديدة من وجهة نظر مقارنة. وبالإضافة إلى ذلك يولي هذا العمل اهتماماً كبيراً للتكنيك النامي للمرموزة في

* د. نذير العظمة: باحث من سورية، دكتوراة في الأدب. عضو اتحاد الكتاب العرب. من مؤلفاته: «أوروك تبحث عن جاجامش».

مراميها وأشكالها الشعرية، ويكشف أرضية جديدة في منطقة العلاقات الثقافية الداخلية بين الأدب والميثولوجيا في الدراسات النقدية العربية.

عشتار، المعبودة الوثنية البابلية والتي كان وجودها متكرراً في كل من طقوس وشعر بلاد ما بين النهرين القديمة وسوريا، قد أرسلت هي والمعبودات الوثنية الأخرى إلى الغياب بانتصار الديانتين التوحيديتين المسيحية والإسلام. وبعد فترة من الغياب تزيد على ألفي عام، ليس فقط من شعر المنطقة بل ومن فلوكلورها أيضاً، برزت عشتار للعيان مرة أخرى في بدايات القرن العشرين مع حفريات علم الإنسان في سوريا وبلاد ما بين النهرين. وعندها تسربت إلى الشعر العربي الحديث مع المعبودات الوثنية الأخرى. هذا البحث هو دراسة وصفية وتحليلية لصورة عشتار، معادل أفروديت، كما قدمت في الشعر العربي الحديث. وفوق ذلك هو فحص للقصائد التي استخدمت فيها عشتار كرمز للخصب وغيره بما يعني كلاً من الشكل والمضمون.

إيزيس، معادل عشتار في الميثولوجيا المصرية القديمة، قدمت أولاً في الشعر العربي الحديث من قبل أحمد شوقي، أمير الشعراء، حيث كتب في أواخر القرن التاسع عشر ملحمة طويلة، وقصيدة تاريخية «كبار الحوادث في وادي النيل»، وافتخر فيها بتاريخ مصر من الفراعنة حتى وقته الحاضر. وقد جعل التوجه الكلاسيكي الجديد لكل من المحتوى والأسلوب صورة إيزيس مسطحة ووصفية، حيث جعل شوقي المعبودة الوثنية كتجل مبكر للحقيقة الزهراء التي حملها الإسلام للعالم فيما بعد. بخلاف عشتروت الفينيقيين والتي وظفها جبران، أمين الريحاني وفؤاد الخشن في طراز رومانسي. وبقيت عشتار الخصب والجمال في قصيدة شوقي في الظل. [1]

التوجه الشعري الكلاسيكي الجديد، ومثله الرومانسي، فشلا في إعطاء إيزيس، أو معادلتها عشتار، دينامية الأسطورة الأصلية، كل من عشتار وإيزيس، العامل المؤنث في الطقوس، قد اقتطعتا عن شريكيهما، العامل المذكر، تموز وأوزوريس. عشتار، أو معادلتها إيزيس، عوملت إما

كمتظهر للحب والجمال، كموضوع للأغاني العاطفية، أو كصورة لحقيقة تمثلها صور متأخرة.

رمز المعبودة الوثنية اقتطع من سياقه الدينامي وعومل كفكرة أو صورة دون قوة ديالكتيكية (جدلية). واستخدمت المعبودة الوثنية كعنصر بلاغي جديد للزخرف أو للوصف أكثر منها كممثلة لقوى الخصب والجفاف أو الخير والشر المتصارعة.

أمين الريحاني في قصيدته النثرية «إلى جبران» والتي ثيمتها «موت أدونيس»، ويرثي فيها جبران (توفي عام ١٩٣١)، أظهر قوى الخصب للعامل المذكر في الأسطورة (مثلاً: أدونيس) على حساب القوة المؤنثة (مثلاً: عشتار) والتي تمثل بالنساء اللاتي ينحن على أدونيس الميت بلا أمل في أن تأخذ أسطورة الخصب دورتها الكاملة. ثيمة الموت فصلت عن ثيمة البعث، وصورة عشتار أو أدونيس عوملت كفكرة ذات بعد واحد، وهكذا كسرت الدورة الديالكتيكية (الجدلية) للأسطورة. [٢]

وبالرغم من أن فؤاد الخشن، شاعر لبناني آخر، أخرج الدورة الكاملة للطقوس وأعاد عشتروت وأدونيس إلى مسرح قصيدته التي تحمل اسمهما كعنوان لها، إلا أنه قصر الأسطورة على شكل قصصي مضعفاً الحبكة الديالكتيكية الأصلية لصالح المعالجة الغنائية. [٣]

لا يوجد هناك شك بأن شوقي كان متأثراً في قصيدته التاريخية بقصيدة لفيكتور هوجو «أساطير القرون»، ولكنه استمد مادته من اكتشاف الحفريات الأنثروبولوجية في مصر في القرن التاسع عشر، بينما استمد الشاعران اللبنانيان «ريحاني وخشن» إلهامهما من جبران الذي اشتق مادته من مصادر مختلفة، ومن هنا فهو يستحق اهتماماً كاملاً فيما يتعلق بالسياب والشعراء التموزيين الآخرين بالنسبة إلى تكنيكهم الشعري للطقوس.

لقد كان جبران خليل جبران أول كاتب في الأدب العربي يشير إلى عشتار كمعبودة وثنية للجمال والحب، وفي الحقيقة فصل «عشتروت وعيسى المسيح» في قصته «الأجنحة المتكسرة» لا يمثل بالرمز فقط حبه الأفلاطوني لسلمى كرامة، وإنما أيضاً يتضمن ملاحظة مدهشة عن قيمة

الخرائب القديمة في سوريا. في ذلك الفصل وفي معبد منسي، ربما في وادي (قاديشة) في شمال لبنان، مقام كل من أدونيس وعشتار في الميثولوجيا الفينيقية، يصف جبران صورة منقوشة لعشتار:

صورة عشتار، إلهة الحب والجمال على الحائط جالسة على عرش هائل محاطة بسبع عذراوات عاريات. [٤]

ثم يستمر ليصف هؤلاء الوصيفات للسيدة السماوية في «أغنية المطر»، مرة أخرى يوظف عشتار كملكة يحجب جمالها خصائص الخصب فيها:

أنا لآلىء جميلة، انتزعت من تاج عشتار من ابنة الفجر التي تزين الحدائق». [٥]

ويشير جبران مرة أخرى إلى عشتار ليس بالاسم فقط، وإنما برمزية في قطعة شعرية نثرية عنوانها: «أمام عرش الجمال»:

« أنا رمز الطبيعة، أنا العذراء التي شيد لها آباؤكم
الأولون مذابح عديدة ومعابد في بعلبك، أفقا وجبيل». [٦]

يتضح من النص السابق أن جبران يوظف الصورة الرومانسية لعشتار كرمز للحب والجمال. وفي قصة «رماد الأجيال والنار الخالدة» صورت عشتار كعامل للروح الكلي وكمعبودة وثنية للعاطفة، وفي المشهد الأول من الحكاية (١١٦ق. م) ناثان يصلي لعشتار في معبد بعلبك بأن تحفظ شباب محبوبته المريضة والمشرفة على الموت. ولكن لسوء الحظ المحبوبة والعاشق يموتان وفي المشهد الثاني للحكاية، وفي نفس المدينة، يعودان مرة أخرى عام ١٨٩٠ بعد الميلاد عبر التقمص كراع وابنة فلاح.

عشتار تعزز الخصائص الرومانسية للفكر الجبراني، وهي تملك الإمكان لإيمانه بالتقمص والحقيقة المتسامية. لقد كانت هي التي أعادت المحبوبين للحياة مرة أخرى، ولذلك صورت كمعبودة وثنية متفانية لقضية الحب في العالم المتسامي. [٧]

ويمكن ملاحظة أن جبران كرومانسي كان منجذباً بقوة إلى الخاصية الرمزية للسيدة السماوية. وقد قدم، وبشكل كامل، تلك الخاصية في

كتابته، ولكنه لم يول اهتماماً بخصائصها الوظيفية كرمز لقوى الطبيعة المنتجة، حياة الحيوان والإنسان، كما حددت في الغصن الذهبي لفريزر.(٨)

مما يثير الاهتمام ملاحظة أنه بالرغم من إشارة جبران إلى عشتار كمعبودة وثنية للحب والجمال إلا أنه لا يمكن اعتباره مسئولاً عن بعث عشتار الطقوس كما استخدمت فيما بعد عند السياب والبياتي. هذان الشاعران استمدا مادة موضوعهما المتعلقة بعشتار مباشرة من الطقوس ذاتها كما قدمت في «الغصن الذهبي»(٩) والشعر البابلي أيضاً.

لقد ترجم جبرا ابراهيم جبرا طقوس الخصب والخضرة: الفصلان اللذان اشار إليهما ت. س. اليوت في هامش الأرض الخراب، بالنسبة لأدونيس، أتيس وأوزيرس. السيد جبرا استخدم عنوان دائرة معارف فريزر «الغصن الذهبي» لترجمته المحدودة، ونشرت في بيروت عام ١٩٥٧.

وبالإضافة إلى الشعر الإنجليزي والبابلي، فإن ترجمة جبرا للمواد من الغصن الذهبي استخدمت كمصدر رئيسي لمعرفة السياب بالطقوس، وكاحتياطي يغني أيديولوجيته الشعرية وتقنيته أيضاً.

الانتماء التموزي للسياب استمر بشكل عام من ١٩٥٤ إلى ١٩٦١. وقد أطلع جبرا السياب على مخطوطة ترجمته قبل نشرها.

ترجمات أخرى قدمتها مجلة «سومر» عملت كمصدر آخر، بالإضافة إلى قراءة السياب لعدد وافر من القصائد البارزة لـ«ت. س. إليوت» و«إيديث سيتويل» اللذين استغلا طقوس الخصب والخضرة في شعرهما.

ومن بين الشعراء التموزيين كان السياب هو الذي استخدم الطقوس في سياق الحقائق السياسية في ذلك الوقت في العراق، والصراع الأيديولوجي وتطوراته. وبقية الشعراء التموزيين دون استثناء، استغلوا الاتجاهات الثقافية والروحية للطقوس.

لذلك يبدو ضرورياً تحليل الدلالات الأيديولوجية والسياسية لعشتار الرمز كما وظف عند السياب وشعراء آخرين.

وفي الإجابة على التساؤل حول العلاقة بين الشعر البابلي القديم والشعر العامي العراقي «أبودية» (نوع من الشعر عرف خصيصاً في جنوب العراق)، وعلاقة كل منهما بالشكل الجديد. السياب يعلن: «لقد قرأت بعض القصائد البابلية القديمة، وكان باستطاعتي وضع يدي على بعض الجذور التي تربط الشعر البابلي بـ«أبودية» في العراق. بعض هذه الجذور تعنى بالتكرار في الشعر العربي الحديث لا سيما العراقي. نوع «أبودية» ليس إلااستمراراً للشعر البابلي القديم. إن كلاً منهما ليس إلانتيجة لنفس العامل. الشاعر العراقي متأثر بشكل لا واع بالشعر الفولكلوري العراقي. وهذا هو أحد العوامل التي تجعل التكرار سمة تكنيكية ذات جذور عميقة في القصيدة العراقية الحديثة». (١٠)

ومقصراً نفسه في الإجابة على السؤال، يركز السياب اهتمامه على سمة واحدة فيما يتعلق بالشعر البابلي. إن هناك عدداً أكبر من التأثيرات لا تعنى فقط بالتكنيك وإنما أيضاً بالأيديولوجية الشعرية، الرموز والصور بالإضافة إلى التكرار. لذلك يبدو ضرورياً معرفة كيف قدم فريزر عشتار للتمكن من مقارنتها بتقديم الشعراء العراقيين لها:

«كل عام كان يعتقد بأن تموز يموت، متجاوزاً الأرض الفرحة إلى العالم السفلي المعتم، وكل عام ترتحل سيدته السماوية إلى العالم السفلي بحثاً عنه». ويضيف السيد فريزر: «خلال غيابها تتوقف عاطفة الحب عن الفعل: الإنسان والحيوان على حد سواء نسي إنتاج نوعه، كل الحياة مهددة بالإنقراض». (١١)

الإشارة إلى عشتار في الشعر العراقي كانت تظهر غالباً مقدمة في أجزاء، لكنها، وكما في الأدب البابلي القديم، مرتبطة بتموز. وهنا يجب أن يطرح سؤالان: الأول: هل تختلف عشتار كرمز بشكل جوهري في أعمال شعراء ما قبل الحرب العالمية الثانية عن جلقامش وقطع بابلية أخرى؟ الثاني: ما هي دلالات هذا الرمز في الشعر العراقي الحديث.

«السياب» الشاعر العراقي المتأخر يشير إلى عشتار كمعبودة وثنية بابلية للخصب والحب، وكقلب تموز العذب.

وبالإضافة إلى قصيدة «رؤيا عام ١٩٥٦» فقد ذكر السياب عشتار في القصائد التالية: «مدينة السندباد»، «سربروس في بابل»، «مدينة بلا مطر»، و«تموز جيكور» والتي مقدمتها:

ناب الخنزير يشق يدي
ويغوص لظاه إلى كبدي
ودمي يتدفق، ينساب
لم يغدُ شقائق أو قمحا
لكن ملحا
«عشتار»... وتخفق أثوابُ
وترفّ حيالي أعشابُ
من نعل يخفق كالبرق
كالبرق الخلب ينساب
لو يومض في عرقي
نورٌ، فيضيء لي الدنيا!
لو أنهض، لو أحيا!
لو أسقى: آه لو أسقى
لو أن عروقيَ أعنابُ!
وتقبل ثغري عشتار
فكأنّ على فمها ظلمةْ
تنثالُ علي وتنطبق،
فيموت بعينيّ الألق
أنا والعتمةْ(١٢)

«تموز جيكور» كشكل للتعبير الذاتي محددة بأزمة ذاتية ألبست بالموت التراجيدي الملون للمعبود الوثني البابلي. وبالنسبة للسياب كانت ارتداداً إلى جيكور حيث يمكن أن يوجد الأمان مرة أخرى. الاضطراب الروحي يبحث عن مخرج لموت القيم القديمة والتي يصارع السياب لأجلها، ويتمسك بها بإعزاز.

وبناء على ذلك، قدمت عشتار في القصيدة أملاً للبعث، والقوى الشريرة لم تسحقه بعد. وكأن الخنزير لم يقتل تموز ولا زال يملك القوة للبقاء، وستحيل عشتار دمه إلى شقائق وستملأ السحاب بالمطر. ستصبح عروقه كروماً رغم أن الظلام ينمو حول عينيه والبريق يموت.

وبحثاً عن إلهام جديد يجسم الظروف الإنسانية في شكل شعري أكثر فعالية، يجد السياب في الأسطورة واسطته الأكثر فعالية. رغم أن المرء لا يستطيع أن يطرح خوفه من السلطات، والتي ضدها حمى (تدرع) السياب نفسه بالطقوس كوسائل للاحتجاج والمعارضة عندما أصبح، وبشكل متزايد، على علاقة سيئة مع نظام قاسم. ومن هنا ولكي نفهم ما الذي عناه الشاعر العراقي باستخدام رمز كهذا يجب أن ندرسه ونحلله في سياقه، وإلا سوف نهمل دلالات سياسية وأيديولوجية محددة.

بعد الانقلاب المجهض عام ١٩٥٩ والذي هدف إلى إحضار جناح القوميين اليساري إلى السلطة، «عبد الكريم قاسم» الرأس العسكري لثورة ١٩٥٨ استغل الشيوعيين كرأس حربة للتخلص من القوميين العرب. والحزب الشيوعي العراقي نظم أعضاءه ومؤيديه في وحدات حرس أحمر ليحمي الثورة ويستأصل أعداءها.

السياب- كعضو سابق للحزب الشيوعي، وقد تركه في أوائل ١٩٥٥ -عانى بغير حدود خلال موجة الاضطهاد التي أعقبت ذلك. وكنتيجة لذلك طرد من منصبه ككاتب في المديرية العامة للتجارة. وفي قصيدته (رؤيا عام ١٩٥٦) يعطي السياب ثبتاً (رواية) أدبياً للنشاطات الإرهابية للحرس الأحمر عشية الانقلاب المجهض للطبقجلي والموجه ضد قاسم. لكن- وكما في قصائد أخرى في هذه المرحلة- رفع السياب الحدث السياسي إلى مستوى شعري، أولاً بوضع تأكيد قوي على الاتجاه الإنساني للوضع السياسي، وثانياً بالتعبير عن تجاربه حول صراع القوة في مصطلحات طقوس الخصب.

تمثل عشتار في القصيدة قوى فعالة للخير في مقابل تلك التي للشر والموت والتي تغزو بلاد ما بين النهرين الحديثة:

سحتَ الرؤيا ضياءً من لظاها
صابغاً ما تبصر العين القريح
مازجاً بالشيء ظلّه
خالطاً فيها يهوذا بالمسيح
مدخلاً في اليوم ليله
بانياً في عروة المهد الضريح
الدماء
الدماء
الدماء
وحدت بالمجرمين الأبرياء،
نصبت في شدقي الذئبة كرسي القضاء، (١٣)

ويقول في نفس القصيدة أيضاً:

يارب
تماثيل الأم الشمالية،
لأنها ليست شيوعية
يُقطع نهداها
تُسمل عيناها،
تصلب صلباً فوق زيتونه،
تهزها الريح الجنوبية
تماثيل الآلاف، مجنونه
من رعبها، تماثيل الأحمر
كأنه الشقيق إذ يزهر. (١٤)

تحتل صورة عشتار مركز قصيدة (رؤيا في عام ١٩٥٦) ولها جاذبية خاصة لأن السياب يقدمها وكأنها الطبيعة الأم على الصليب (مصلوبة). وفي الحقيقة فإن «حفصة» في نفس القصيدة، وهي بطلة قومية معادية للشيوعية، اعتقلت من قبل الحرس الأحمر وشنقت على شجرة، ليست إلا

بديلاً لعشتار. وهكذا فإن السياب لا يحدد فقط هوية الأسطورة بالواقع، وهوية الواقع بالأسطورة، وإنما يطور أيضاً الصورة الأصلية للمعبودة الوثنية ويعطيها بعداً إنسانياً:

عشتار على ساق الشجرة
صلبوها، دقوا مسمارا
في بيت الميلاد- الرحم
عشتار بخفصة مستترة
تُدعى لتسوق الأمطارا
تُدعى لتُساق إلى العدم
عشتار العذراء الشقراء مسيلُ دمِ
صلوا... هذا طقس المطر
صلوا... هذا عصر الحجر
صلوا... بل أصلوها ناراً
تموز تجسد مسمارا
من حفصة يخرج والشجرة
النهد الأعذر فاض ليطعم كل فم
خبز الألم.
«الأقَّة» صاح القصاب،
«من هذا اللحم بفلسين»،
اقطع من لحم النهدين
اللحم لنا، والأثواب-
ستكون لمسح المسكينه
من آثار دم الأطفال
من آثار دم المسكينه
فلتحيَ زنود العمال
في قلبي دمدم زلزال
فجنائن بابل تندثر

في قلبي يصرخ أطفال
في قلبي يختنق القمر
الظلمة تعبس في قلبي
والجو رصاص
والريح تهب على شعبي
والريح رصاص
أواه لقد هجم التتر
فالصبح رصاص
والليل رصاص. (١٥)

إن بابل المرادفة هنا لبغداد، مدينة مدفونة حيث يسود القحط والجوع وتحل الفوضى والفراغ والموت.

العنصر الإنساني محكوم عليه بالعطش والجوع لأن القوى الشريرة موجودة في بابل:

... تموت
عشتار عطشى، ليس في جبينها زهر
وفي يديها سلة ثمارها حجر
ترجم كل زوجة به. وللنخيل
في شطها عويل. (١٦)

إن موت عشتار وولادتها مرة أخرى ليس متماثلاً فقط مع موت وإعادة ولادة الطبيعة وحياة الحيوان، وإنما أيضاً مع حياة النوع البشري. ولذلك فإن عشتار مثل تموز كانت مقترنة غالباً بأوزيريس، لعازر، والمسيح كرموز للخصب. وفي مناسبات أخرى يقول السياب:

فإنما الدماء توائم المطر!
... سيولد الضياء
من رحم ينز بالدماء
لنعلم أن بابل سوف تغسل من خطاياها! (١٧)

«سربروس في بابل» و«مدينة بلا مطر» لا تزال تومض بضوء تفاؤلي

مهما بدت المقدمات حزينة . وفي الأعمال الأخيرة تشبث السياب يائساً بالأمل واحتفظ بإيمانه في انتصار الخير على الشر، لكن التشاؤم الحزين لا يزال يلهم الصرخة الأخيرة الذبيحة للشاعر بعد أن حرر نفسه نهائياً من أي تورط، وسيطر عليه ندب الذات، وهو النغمة التي تخللت مجموعتيه الأخيرتين. ومع ذلك فإن الروح التفاؤلية كانت محصورة في خواتيم قصائد السياب، وبدت الأشياء أكثر ظلاماً مما كان متوقعاً . عندما قامت عشتار بالعودة الزائفة (عودة يعوزها القوة المنتجة الخصبة) كان للطبيعة ربيع زائف، والبعث المجهض تضمن ثورة زائفة أو فاسدة . إن توقع الشفاء من البرص، والأمل بتجديد البصر قد ذهب، وصدمت الخيبة كل شخص كما قرر في «مدينة السندباد» : (١٨)

ياأيها الربيع
يا أيها الربيع ما الذي دهاك؟
جئت بلا مطر
جئت بلا زهر،
جئت بلا ثمر
وكان منتهاك مثل مبتداك
يلفه النجيع
وأقبل الصيف علينا أسود الغيوم
نهاره هموم،
وليله نسهر فيه نحسب النجوم؛
حتى إذا السنابل
نضجن للحصاد
وغنت المناجل
وغطت البيادر الوهاد،
خيل للجياع أن ربة الزهر
عشتار، قد أعادت الأسير للبشر،
وكللت جبينه الغضير بالثمر،

خيل للجياع أن كاهل المسيح
أزاح عن مدفنه الحجر
فسار يبعث الحياة في الضريح
ويبرىء الأبرص أو يجدد البصر؟ (١٩)

الأجراس المبتهجة والتي تخلل لحنها سطور قصيدة «أنشودة المطر»، «النهر والموت» وحتى في «المسيح بعد الصلب» رنت بشكل كآبة في القصائد اللاحقة. الرنين الشجي مات مبتعداً إلى الأبد، وساد اللحن الداخلي المأساوي رغم أن الولادة الجديدة والبعث لم يتم التخلي عنهما بعد. لكن «سربروس بابل» كلب الموت المخيف في الميثولوجيا اليونانية والذي استعاره السياب للمناسبة يحتل المشهد الرئيسي في هذه القصيدة:

وأقبلت إلهة الحصاد،
رفيقة الزهور والمياه والطيوب،
عشتار ربة الشمال والجنوب،
تسير في السهول والوهاد
تسير في الدروب
تلقط منها لحم تموز إذا انتثر
تَلُمّهُ في سلة كأنه الثمر
لكن سربروس بابل – الجحيم
يجبّ في الدروب خلفها ويركض
يمزق النعال في أقدامها، يعضْعض
سيقانها اللدان، ينهش اليدين أو يمزق الرداء،
يلوث الوشاح بالدم القديم
ويمزج الدم الجديد بالعواء
ليعوِ سربروس في الدروب
لينهش الالهة الحزينة، الإلهة المروعة؛
فإن من دمائها ستخصب الحبوب،
سينبت الإله، فالشرائح الموزعة،

تجمعت؟ تلملمت. سيولد الضياء
من رحم ينز بالدماء. [٢٠]

لقد رأينا في القصائد السابقة عشتار عطشى وجوعى تحمل ثماراً من الحجارة، ورأيناها مصلوبة ومشوهة على الصليب. وفي «سربروس بابل» تفشل المعبودة الوثنية البابلية في تجميع شتات جسد (لحم) تموز في سلة لأن سربروس يطاردها ويضطهدها في طرقات بابل معيقاً دورة الحياة والخصب من أن تأخذ مجراها (الاكتمال). عشتار تحتل بؤرة قصيدة «مدينة بلا مطر»، وهي وثيقة أدبية تصف وبشكل مؤثر الرعب الذي يرين على بغداد عندما صُفّي خصوم قاسم من قبل مؤيديه. بابل أصيبت بالحمى، والدماء لونت أفق المدينة المضيئة الساحرة. وبعكس النصوص والقصائد البابلية القديمة، تموز في «مدينة بلا مطر» يستيقظ من سباته الطيني ليعتني بعشتار. ويبدو غريباً بشكل كاف أن المعبودة الوثنية لا تستجيب للمعبود الوثني الذي يقوم من الموت. وهي لا تستجيب أيضاً للبابليين الذين يصلون لانبعاثها. في هذه الظروف التي تغرب معنى الطفولة البريئة والسلام. إحساس بالضياع يهيمن على المدينة وكأنها دون أم. وهكذا تصبح عشتار الأم المفقودة التي يبحث عنها الأطفال البابليون عبثاً وبكلمات أخرى المدينة الماحلة قد فقدت فرصة أخرى للقيام، وعناصر الخصب غائبة مرة أخرى.

وسار صغار بابل يحملون سلال صبارِ
وفاكهة من الفخار، قرباناً لعشتار
ويشعل خاطف البرق،
بظل من ظلال الماء والخضراء والنار
وجوههم المدورة الصغيرة وهي تستسقي
فيوشك أن يفتّح - وهي تومض - حقل نوار
ورفّ - كأن ألف فراشة نثرت على الأفق
نشيدهم الصغير:
«قبور إخوتنا تنادينا

وتبحث عنك أيدينا
لأن الخوف ملء قلوبنا، ورياح آذار
تهز مهودنا فنخاف. والأصوات تدعونا
جياع نحن مرتجفون في الظلمة
ونبحث عن يد في الليل تطعمنا، تغطينا
نشدّ عيوننا المتلفتات بزندها العاري
ونبحث عنك في الظلماء، عن ثديين، عن حلمة
فيا من صدرها الأفق الكبير وثديها الغيمه
سمعت نشيجنا ورأيت كيف نموت... فاسقينا!
نموتُ، وأنت - وأسفاه - قاسية بلا رحمة
فيا آباءنا، من يفتدينا؟ من سيحيينا؟
ومن سيموت: يولم لحمه فينا؟». (٢١)

البياتي، وهو شاعر عراقي آخر يحاكي السياب، قد بدأ بتقدير طقوس بلاد ما بين النهرين كمماثل وبديل للواقع.

وبصرف النظر عن المقدمة، والتي تضعف الوحدة العضوية لقصيدة «العودة من بابل»، فإن القصيدة متجذرة جداً في طقوس الخصب فيما يرتبط بمحتواها، وشكلها ورموزها. خيبة البياتي واضحة في طلب الشاعر من عشتار بأن تعود إلى الأسطورة. «بابل تحت خيمة الليل إلى الأبد» (٢٢)، ويتوسل إلى عشتار لتعطي المدينة القديمة حياتها وبعثها بينما:

تعوي على أطلالها الذئاب
ويملأ التراب
عيونها الفارغة الحزينة
بابل تحت قدم الزمان
تنتظر البعث، فياعشتار
قومي املئي الجرار
وبللي شفاه هذا الأسد الجريح

وانتظري مع الذئاب ونواح الريح
ولتنزلي الأمطار
في هذه الخرائب الكئيبة
-لكنما عشتار
ظلت على الجدار
مقطوعة اليدين، يعلو وجهها التراب
والصمت والأعشاب
وحجراً أخرس في الخرائب الكئيبة
أيتها الحبيبة
عودي إلى الأسطورة
سنبلة، شمساً بلا ظهيرة
امرأة من الدخان، جرة مكسورة
تموز لن يعود للحياة
فآه، ثم آه
بابل تحت قبة الليل، بلا زاد ولا معاد
بلا حنوط، ترتدي عباءة الرماد
صحت على أطلالها: عشتار!
فصاحت الأحجار
عشتار، يا عشتار، يا عشتار!
تصدع الجدار
وغاب في الخرائب القمر
وانهمر المطر. (٢٣)

وهكذا، لن يعود تموز أبداً إلى الحياة. بابل تقع تحت التراب، صرخات الشاعر ترجع صداها الحجارة بسخرية، ويسقط المطر.

في تأليفه الإبداعي الغنائي: «قصائد حب إلى عشتار»، والذي نشر في مجلة الآداب (بيروت، ١٩٦٧)، يطور البياتي ثيمة الأمل بالبعث دون

أن يمضي بالدورة الكاملة لأسطورة الخصب، إنه يترك تموز خارجاً ويركز اهتمامه على المعبودة الوثنية الجميلة، والتي تستجيب لندائه من أجل حياة جديدة وعدالة للطبقات المضطهدة والجائعة، هذا التأليف الإبداعي مكون من سبع قصائد والثيمة التحتية فيها هي الأمل بولادة جديدة. إن غياب تموز مبرر بعمل الشاعر كبديل له. فالشاعر منفي ويموت، ولذلك يوجه ابتهالاته لعشتار حتى تعيده مرة أخرى إلى الحياة وتحيي عظامه مرى أخرى. هكذا تفقد الأسطورة نمطها الدائري وديناميتها لتكسب عوضاً عن ذلك قوة غنائية تعزز القوة للبعث الثوري. الجزء التالي ممثل لذلك الاتجاه:

لون عينيك: وميض البرق في أسوار بابل
ومرايا ومشاعل
وشعوب وقبائل
غزت العالم، لما كشفت بابل أسرار النجوم
لون عينيك: سهوب حطمت فيها جيوش الفقراء
عالم السطوة والإرهاب باسم الكلمة
وغزت أرض الأساطير وشطآن العصور المظلمة (٢٤)

ويستعيد البياتي في بعض القصائد الأخرى الرمزين كليهما: عشتار وتموز ولكن في طراز غنائي. السابقة «عشتار» تؤبن الموت المأساوي للاحق (تموز) في «ولادة عائشة وموتها...» كما يلي:

في مملكة الله
في مملكة الإنسان

ويستخدم البياتي أحياناً أورفيوس، الذي يتبع زوجته إلى العالم السفلي، كبديل لتموز، قارناً، هكذا، كالسياب الأساطير اليونانية والبابلية بعضها ببعض. ومثال على ذلك قصيدته «هبوط أورفيوس إلى العالم السفلي»:

-كلما نادتك عشتار من القبر ومدت يدها، ذاب الجليد
وانطوت في لحظة كل العصور

وإذا بالليل ينهار وتنهار السدود
وإذا بالميت المدرج في أكفانه يصرخ كالطفل الوليد[٢٥]

كما يستبدل البياتي أيضاً عشتار بعائشة، وهو رمز ذو أهمية شخصية ويوحي بنبرة إسلامية. «مرثية مهداة إلى عائشة» تشير إلى ممارسة كهذه:

يموت راعي الضأن في انتظاره ميتة جالينوس
يأكل قرص الشمس أورفيوس
تبكي على الفرات عشتروت
تبحث في مياهه عن خاتم ضاع وعن أغنية تموت
تندب تموز: فيازوارق الدخان
عائشة عادت مع الشتاء للبستان
صفصافة عارية الأوراق.[٢٦]

إننا نعلم بالتأكيد أن السياب قد حقق في تاريخ مبكر عملاً شعرياً كهذا يحدد هوية الواقع بالأسطورة والأسطورة بالواقع. عشتار تتحدد في عينيه بحفصة التي صلبت في شوارع بغداد. ولا يذهب فقط المحتوى الرمزي والدلالات لصالح أولوية السياب، وإنما يعطي الدليل الزمني دعماً كاملاً لذلك. إن موت السياب يرجع إلى عام ١٩٦٤، بينما تاريخ قصائد البياتي يرجع إلى عام (١٩٦٦)و (١٩٦٧). ومع ذلك لا يميز البياتي عمله الشعري بسيطرة الاستخدام الرمزي للطقوس فقط، وإنما تقريباً بتقمص أرواح الحلاج والخيام ورموز تاريخية أخرى.[٢٧]

كما أن البياتي يقتبس غالباً الأمثال، المأثورات، الشعارات والسطور الشعرية من الأدب العربي أو الإسلامي. أولاً ليستفيد من الإمكانيات الشعرية لهذه الصيغ، وثانياً ليؤكد انتسابه إلى الثقافة والتقاليد التي كرس أفضل قصائده لبعثها وولادتها من جديد.

النقاد الماركسيون الذين مارسوا تأثيراً كبيراً على كل من السياب والبياتي في مراحل مبكرة، أخذوا اتجاهاً سلبياً تجاه كل من إليوت وطقوس الخصب كوسط شعري لأسباب عدة: مضامين الطقوس البابلية تتضمن مفهوماً دورياً للنهوض والسقوط متنافراً مع التأويل الماركسي للتاريخ والمبني

على مادية جدلية (ديالكتيكية) تنكر علاقة الإنسان بميراثه. ولا حاجة للقول بأن الماركسيين يستخدمون مادة موضوعاتهم وإلهامهم أيضاً من صراع الطبقات. «الغصن الذهبي» هو أحد أكثر المصادر الأيديولوجية لإليوت والذي أثر، في هذا المجال، على كل من السياب ومعاصريه. ويرفض الماركسيون إليوت ويعتبرونه مدافعاً عن مجتمع القرون الوسطى، قيمه وكنيسته أيضاً. [٢٨] بعد الانفصال عن الحزب الشيوعي، استخدم السياب، وبكثرة، طقوس الخصب في المحتوى والشكل ليلحق العار، كما سبق ورأينا، بنشاطات الشيوعيين في إرهاب واضطهاد معارضيهم.

وفي إطار الطقوس، نحن مؤهلون أكثر لفهم الدلالة الكامنة في قصائد الطقوس في الشعر العراقي الحديث. الانفصال السياسي والأيديولوجي عن حزب، أي حزب، يجلب معه كذلك انفصالاً ثقافياً أو فنياً. وهذا يصدق تماماً على أعضاء حزب توتاليتاري «كلي العقيدة» كالحزب الشيوعي. وفي هذا الخصوص فإن قصائد الطقوس عند البياتي، والتي هي قليلة بالمقارنة مع السياب، ولا سيما أعمال الأخير (السياب) تعتبر مثلاً في هذا المجال. الخيبة الأيديولوجية والسياسية للشاعر في العالم العربي الحديث تجعله أقرب إلى التراث قديماً أو غير قديم. وفشل الشاعر في أن يحدد هوية انتمائه مع مؤسسة الحزب يجعله يحس بأنه في وطنه أكثر حين يحدد هويته بالثقافة التي هو مكرس لإحيائها مع إحساس عميق بالمسئولية الذاتية.

هكذا، يمكن أن نستنتج أنه على خلاف لشعر شوقي وجبران كانت عشتار غالباً ما تقترن بتموز، وهما يمثلان في الشعر العراقي الحديث كما في الأدب البابلي القديم القوى المنتجة للإنسان والطبيعة «حياة أو موت كل منهما تعتمد أولاً على نجاح عشتار في الاعتناء بتموز وشفاء جراحه».

ورغم أن التباس الرموز واضح في كلا الأدبين فإن التضمين الأسطوري والأيديولوجي هو نفسه إلى حد ما، مع أن الدلالات المباشرة لصورهما مختلفة.

وبينما تتضمن عشتار في الشعر العراقي الحديث القوى الإنتاجية

المؤنثة للطبيعة والإنسان، فإن تموز - بالإضافة إلى تمثيله الذكوري لهذه القوى يتضمن الوظيفة الثورية، ببساطة لأن ثورة عام ١٩٥٨ حدثت في تموز الذي سمي تموز العربي، وهكذا أعطت هذه المصادفات المعبود الوثني البابلي للخصب وظيفة ثورية.

إن العلاقات الداخلية بين عشتار وتموز قد أبقى عليها وذلك لتتم دورة الحياة والموت. أضف إلى ذلك، أصبح واضحاً أن بابل مماثلة لبغداد، عشتار للخصب والبعث، وتموز للقوة والثورة. ورغم أن تضمين الرموز قد حفظ المعنى والوظيفة الأصلية، فإنه قد تم الحصول على وظائف أخرى جديدة فرضتها الظروف المحيطة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الصراع بين القوى السياسية والأيديولوجية في تلك الفترة قد تسامى وتجلى في مظاهر الصراع بين الخير والشر. هكذا وبالحصول على لون أخلاقي حدد الشعراء - وبشكل مدهش - هوية الأسطورة بالواقع والواقع بالأسطورة، وكسبوا نصراً شعرياً آخر للقصيدة العربية.

* Nazeer Elazma, The Image Of Ishtar And Its Iimplication in modern arabiclit. Journal of The College Of Arts University Of Riyada Vol 14 1987 PP-3-19.

ترجمتها السيدة ميساء خواجة بإشراف المؤلف

ملاحظات

١- أحمد شوقي، الشوقيات. م(١)، (بيروت، د.ت)، ص٢٥-٢٧

٢- أمين الريحاني، هتاف الأودية. (بيروت، ١٩٥٥) ص ١٢٣-١٣٦

٣- فؤاد الخشن، عشتروت وأدونيس (بيروت، ١٩٦٥).

٤- جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة (بيروت، ١٩٦١) ص٢١٤.

٥- كنز خليل جبران، مترجم. أنطوني رزق الله فارس، إد. مارتن. ل. ولف (نيويورك، ١٩٥٨) ص١١.

٦- جبران، المجموعة. ص ٢٦٥-٢٦٦.

٧- جبران، حورية الوادي. مترجم. هـ. م. نهمد (نيويورك، ١٩٦٧) ص٢٧-٤٨.

وانظر أيضاً، جبران، دمعة وابتسامة. مترجم. هـ.م. نهمد (نيويورك، ١٩٦٧) ومقدمة روبرت هيلير. ص(VII-XXI) وانظر أيضاً كيف عزا السيد هيلير إيمان جبران بالتقمص إلى تأثير أفلاطوني جديد. ص(XVII).

٨-جبران، المجموعة. ص٤٥-٥٥ وانظر أيضاً، خليل حاوي، جبران، خلفيته، شخصيته وعمله (بيروت، ١٩٦٣) ص١٢٦-١٢٧. وقد أكمل السرد الشعري الرومانسي والوصفي لفؤاد الخشن الاتجاه الجبراني بالنسبة لعشتار في اتجاه غنائي. انظر، الخشن عشتروت وأدونيس. (بيروت، ١٩٦٥) ص١٣-١٦، ٢٤-٢٧، ٨٨-١٠٨، ١٠٩-١١٠.

٩-أنطون غطاس كرم، محاضرات في جبران خليل جبران. (القاهرة، ١٩٦٤) ص٢٦. توماس بلفنش. عصر الخرافة أو جماليات الميثولوجيا (بوسطن، تيلتون وشركاه، ١٨٧١). وبخلاف الشعراء المحدثين في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية، مصادر جبران عن عشتار استمدت من الكتاب الذي ذكر أعلاه والذي أحضره معه من بوسطن إلى بيروت، وكتب على صفحته الأولى «لقد درست هذا الكتاب بين نيويورك وبيروت، وكنت متعاطفاً مع كل ما درست. وقد تضمنت مكتبة جبران كتاباً آخر: «دليل الخرافي، الأسطوري، والفن» لكلارا إيرسكين كليمنت، مؤلفة «القصة بسيطة عن الشرق، مع توضيحات وصفية. (بوسطن ونيويورك، هاوتون، ميفلين وشركاهما. ١٨٩٧). انظر، أنطون، محاضرات ص٢٦-٢٧.

١٠-لمعلومات إضافية تتعلق بالعلاقات الداخلية مع الشعر الإنجليزي انظر فوق (سوبرا)، الملاحظة المفتوحة. انظر أيضاً مقالنا: «الحركة التموزية وتأثير ت.س. إليوت على بدر شاكر السياب» مجلة (A.O.S) ٨٦، ع(٤)، (ديسمبر، ١٩٦٨). ص٦٧١-٦٧٨. أعيد نشرها في «اتجاهات نقدية للأدب العربي الحديث» حررها عيسى. ج. بلاطة (واشنطن، مطابع القارات الثلاث، ١٩٨١).

لقد قدمت العنوان المذكور سابقاً كورقة للقاء المئة والسبعة والسبعين للجمعية الأمريكية الشرقية، مارس ٢١-٢٣، ١٩٦٧، في جامعة يال. نسخة من هذه الورقة وزعت لما يزيد على ستين مستشرقا ومستعرباً على حد سواء ممن حضروا المؤتمر. فيما بعد طورت الورقة في شكلها المنشور وطبقت مبادىء دليل البحث العلمي وركزت على شعراء تموزيين آخرين معاصرين في رسالتي للدكتوراة «الشعر الحر في الأدب العربي الحديث»، جامعة إنديانا، بلومنجتون، ١٩٦٩.

١١-السياب، اقتباس من محمد عبطة المحامي، بدر شاكر السياب والحركة الشعرية الحديثة في العراق. (بغداد، ١٩٥٥) ص٨٦، وترجم إلى الإنجليزية من قبل كاتب هذا المقال.

١٢-السيد جيمس جورج فريزر، الغصن الذهبي. (نيويرك، ١٩٦٣) ص٣٧٧.

١٣-السياب، أنشودة المطر (بيروت، ١٩٦٠) ص٩٩، ١٠٢. وكل الترجمات للقصائد العربية من قبل كاتب المقال.
١٤-المحامي. ص٩٢-٩٣، وأيضاً ص٨٦.
١٥- السياب، أنشودة المطر. ص١١٨.
١٦-السابق. ص١٢٢-١٢٣.
١٧-وزن؛ في مصر، ١،٠٢٤٨ كجم، في سوريا، ١،٨٢٨ كجم.
١٨- السياب، أنشودة المطر. ص١٢٣-١٢٥
١٩-السابق. ص١٥٩.
٢٠-السابق. ص١٢٧، ١٧١، ١٧٧.
٢١-جليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر (بيروت، ١٩٦٤) ص٢٠٣-٢٠٤.
٢٢-السيّاب، أنشودة المطر. ص١٥٤-١٥٥.
٢٣-جليل كمال الدين. الشعر العربي. ص٢٠٥-٢٠٧
٢٤-السياب، أنشودة المطر. ١٧٠-١٧١.
٢٥- السابق. ص١٧٢
٢٦-السابق. ص١٧٥-١٧٦. وانظر أيضاً، جبرا إبراهيم جبرا، تموز في المدينة (بيروت، ١٩٥٩) ص٥٣. انظر أيضاً، يوسف الخال، قصائد مختارة (بيروت، ١٩٦٣) ص٨٢-٨٥ في قصيدة (السفر) التي يغني فيها يوسف الخال الانفصال عن التراث إلى أرض جديدة قبل أن يغادر السفينة يعرض تضحياته واحدة لعشتار، أخرى لأدونيس، والثالثة لبعل.
٢٧-البياتي، الذي يأتي ولا يأتي. (بيروت، ١٩٦٦) ص٥٢، وأيضاً٨٨
٢٨-السابق. ص٥٢.
٢٩-لمزيد من الأمثلة انظر قصائد مختارة من قبل طراد الكبيسي، مقالة في الأساطير (دمشق، ١٩٧٤) ص١١٢-١١٦.
٣٠-نفسه. أيضاً ص١٤١
٣١-نفسه. أيضاًص١١٨
٣٢-نفسه. أيضاًص٩٢.
٣٣-كمال الدين، الشعر، ص١٨٢-١٨٤. نفسه، ص١٥٧-١٥٨.

* * *

ابـــــداع

شـــعر

نـداءات سرّيـة

بشـــرى البســـتاني

يوقظني الموتُ على صوت العصافير،
التي تنداحُ في الظلامْ،
توقظني كفٌّ غصون كلما أثقلها الحزنُ
هوت فوق جبيني،
تنشد السلامْ...
يوقظني معراجُ هذي الروحِ،
كلَّ فجر،

---

* بشرى البستاني: أديبة وشاعرة من العراق. من دواوينها «ما بعد الحزن».

توقظني السماءُ وهي تفتح الأبوابَ،
للحروف،
والأسماءْ
يوقظني إسراؤها . . .
يوقظني السريرُ إذ ترتعشُ
الأعمدةُ الخرساءْ
في جوفه،
وتجهشُ المياهُ بالبكاءْ.
يوقظني الموتُ على صوت اللهبْ
يشبُّ في العشبْ
اسألُ . . من أين تجيء هذه النيرانُ،
من أين تفيضُ هذه الألوانُ،
مما تنبتُ الأرضُ،
وما يفيضُ في باطنها اللجبْ
الوجدُ ليس بعده أحد . . .
وليس قبله أحد . . .
وليس مثله أحدْ . . .
الوجدُ إذ تنفرط الصحفْ
وتصخبُ الأشياءْ . . .
قيامةُ الأشواقِ قامتْ
وارتمت عباءةُ الرحيلْ
فوقَ رحى الأصيلْ

قيامةُ الأحزان قامت،
وارتمت خيمة عينيكَ
على مدايْ
تصدّ مسرايَ إلى أفلاكك القابضة،
الباسطة الشجنْ
وأنت بالغٌ قرارَ ذلك القرارْ
إن شئتَ خرّ هذا الشوقُ صاغراً
وانطوت الشمسُ التي تشرقُ
من مغربكَ،
ارتاعت ريحُ هواكَ،
انطوت الأكوانُ
وَرْدُ روحي ذابلٌ،
ووردها يسألُ عن مسراكَ.
لا تجيء الريحُ من مرابعِ الحبيب
مرابعُ الحبيب يشهق الغبارْ
بين ثناياها،
يلوبُ الطيرٌ،
وترتمي الألواحْ
عارية الظلالْ
يوقظني الموتُ
على شجى اليمامْ
يهدلُ في الفجرِ،
وباسم الشوقْ
يدخل في السلامْ.

ابـــداع

تجليـــات كاهـــن الحـــي

أسعد الديـــري

❖ إثر التنازلات التي قدمها بعض القادة العرب لإسرائيل

الشاعر العراف

أرى ما لا يراه القوم
في الزمن الخؤون
أرى مدناً تفيض أنوثة
وشوارعاً حبلى
بموسيقا السكون

● أسعد الديري : أديب وشاعر من سورية . ينشر قصائده في الدوريات المحلية والعربية .

أرى شمساً
تعانق شهوة الأفعى
وترتجل الخطيئة
تنحني للريح إذ تأتي
لتطفئ شمعة القلب
المعبأ بالجنون
أنا عراف هذا الوقت
أرمي (صرختي) . و(نبوءتي)
وأزج خوفي .
بين أمواج الحقيقة
رغم أنياب الظنون
أنا عراف هذا الوقت
أقرأ رعشة الغيم المعفر بالنشيج
ودفقة الضوء المعرش
فوق آلاف العيون
أنادي الفجر . . .
يأتي الفجر محمولاً على شفتي
فأبتكر الجهات
وأحتمي بالعشب
أكشف سر ثرثرة
البراعم والغصون
أنادي البحر . . .

يأتي البحر محتضنا
جراح الشرفة الثكلى
وآهات السجون
أنادي الغيم . . .
يأتي الغيم مقتحماً
براري القلب . . . يغسل
بالصواعق والبروق
صدى احتضار الحب
والعشق الملوث بالشجون
أنا عراف هذا الوقت
أرمي (صرختي) . . . و(نبوءتي)
وأقايض الشك . . . / الغموض
بما ستكشفه الغياهب والسنون

* * *

- الصرخـة -

دَمْ . . .
دَمْ . . .
دم . . .

يغسل طرقات الوطن

الممتد من الهم إلى الهم
ويسير بقامته الممشوقة
نحو ينابيع الخصب
ويمطرها خوفاً .
كي لا تتقدم
دم . . . دم . . . دم

يتسلق أسوار الرغبة فينا
يوقد في السر مواجعنا
وينادي اشتدي يا أزمة
كي تنفرجي . . .
إنا نتحطم
إنا نتساقط - مثل وريقات -
من أشجار التاريخ
فتذرونا الريح
نهيم بهذا التيه
يباغتنا الليل بأسراب فجائعنا
يرفدنا بالنزوات
لكي لا نندم
دم . . . دم . . . دم
وصراخ امرأة
يأتينا من بين تلال الرعب

يجوس جحيم الصمت
يطاردنا . . .
يسفح في القلب كآبات سوداء
ويرسو فوق ضفاف الذاكرة العجفاء
براكين دموع . .
وجهنم
ها أنذركم . . .
من زمن يأتي فيه الطفل
سيهرم
ها أنذركم . . .
من زمن يأتي
نبصر فيه الناس سكارى

لا . . . ما هم بسكارى
لكن القهر سيجعل
أفصحهم يتلعثم
ها أنذركم . . .
من زمن يأتي
يتناسل فيه الموت
غيوماً لا تمطر . . .
أشجاراً لا تورق
أنهاراً تتدفق قيحاً . . . وصديداً
وهواجس مرعبة . . . وغوايات

وقبوراً تتألم
ها أنذركم . . .
من زمن يأتي . . .
فيه الليل سيزحف نحو مدائننا
يفصح عن كل نواياه
فنصمت كي يتكلم

* * *

النبـــوءة

وأظل محترقاً . . .
بنار الخوف . . .
والصمت المدجج بالمحن
وأظل أبحث
عن غيوم ترتدي ثوب الخلاص
وتحتفي بالدم
إذ ينساب من جسد الزمن
هي خطوة أخرى
وتبتدئ الفتن
هي خطوة أخرى
وتمشي خلفنا
الأشجار . . . والأنهار

والأحجار . . . والأقدار
تحمل بين أيديها الكفن
فلتحذروا . . .
لا شمس بعد اليوم تشرق
لا سماء . . . ولا نجوم لنا
فقد ضاع الوطن
ضاع الوطن

* * *

- على هامش القصيدة...

الخـــلاص

قد ينحني البحر الجريح
قد تنحني الأشجار
إذ ترتد من أفق الدناءة
ألف عاصفة وريح
قد ينحني التاريخ
إذ تدنو الأفاعي - لحظة الميلاد -
من رحم الشعوب
تبارك الطفل الطريح
لكننا سنعود . . .
نرفع راية المجد الذبيح
ونراقب المدن العقيمة

عله يأتي المسيح

. . .　　. . .　　. . .　　. . .

. . .　　. . .　　. . .　　. . .

. . .　　. . .　　. . .　　. . .

لا بد أن يأتي المسيح

لا بد . . .

أن

يأتي

المسيح

* * *

ابـــداع

قصـــة

الســؤال

مصطفى نصـــر *

- وما ذنب الولد؟
- هذه الأمور ليس فيها نقاش.
لم يتمالك يسري نفسه، فصاح فيها:
- لقد تعبت من آرائك الغريبة هذه الأيام.
- لقد أراد الله هذا، ولا أملك إلا أن أطيع.
- أي طاعــة هذه، إنه ولدنا فكيف نتــخلى عنه؟!

* مصطفى نصر: أديب وقاص من مصر. له عدة أعمال قصصية.

حينذاك دخل الولد تامر مبتسماً :

- أمي . أين كنت؟

ثم أسرع إليها فرحاً :

- إنني أنتظرك منذ الصباح .

أسرعت أنصاف بشد النقاب فوق وجهها ولاذت بالصمت .

يحس يسري بالارتعاش ، أشياء كثيرة داخله ، تؤرقه . كلمات كثيرة يريد أن يقول لها ، لكن وجود الولد يمنعه .

أسرع تامر ناحية أنصاف ، أمسك بيدها فسحبتها منه مسرعة ،

- منذ أن ارتديت النقاب وأنت تخرجين كثيراً .

لمس يدها ، فابتعدت عنه ، ويسري يتابع هذا وعضلات وجهه تتحرك في عصبية من الغيظ . وهي تململت في وقفتها .

- ما الذي يغضبك مني؟

تابعته بعينيها من خلف النقاب . ثم أسرعت إلى حجرتها وأغلقت بابها خلفها . قال تامر :

- لماذا تبتعد أمي عني؟

أسرع يسري إليه ، لمس شعر رأسه الناعم :

- أمك مريضة هذه الأيام .

صاح الولد فزعاً :

- مريضة؟! ماذا بها؟

ضمه يسري لصدره :

- لا تخف . هيا بنا نخرج .

لم تنجب أنصاف أطفالاً ، لا يدري أحد من السبب ، هي أم زوجها يسري .

أهل الحي الذي كانا يسكنانه يعرفون هذا عنهما ، يشاهدونهما وهما يسيران ، تضع يدها في يده . تكاد تستند عليه في السير . ويعرفون أنهما يخرجان - هكذا - للذهاب إلى الطبيب .

أهل الحي يعرفون أيضاً محروسة، المرأة الحامل التي مات زوجها الشاب على أثر حادث أليم أدى إلى اكتئابها ومرضها حتى صارت جلداً على عظم. مما أدى إلى دهشة الناس هناك، فكيف استطاع ذلك الجنين أن يصمد ويتماسك ويبقى في بطنها رغم كل ما حدث لها.

خرجت امرأة تسكن في حجرة مجاورة لحجرة محروسة وولولت وضربت على صدرها معلنة موت محروسة. وردد البعض هناك: «ارتاحت من اكتئابها ومرضها وأساها على الحبيب والزوج الذي ضاع فجأة. قام أحد سكان الحي بكل لوازم الجنازة. وأراد أن يقيم صواناً كبيراً. لكن البعض قال له:

- ابنها اليتيم أحق بهذه الأموال.

واقترح مقترح - لا يذكره يسري الآن - بأن الولد الصغير الذي جاء قبل موت أمه بيوم واحد أحق به الأستاذ يسري والست أنصاف لأنهما لا ينجبان و«نفسهما» في الخلفة.

تردد يسري أول الأمر في قبول المولود. لكن أنصاف فرحت

وأسرعت إلى حجرة محروسة فوق السطح حيث بعض الجارات يقمن بلوازم الطفل. فواحدة أرضعته من صدرها. وأخرى ألبسته ملابس ابنها القديمة. قالت أنصاف:

- أريد أن أرى الطفل.

(يرددون في الحي أن الطفل الذي ليس له في الدنيا سوى يومين. توقف عن الرضاعة، ورفع عينيه وأطال النظر إلى أنصاف. وأن ذلك جعلها تزداد تعلقاً به. فأخذته إلى شقتها) وكتبت اسمها في شهادة الميلاد على أنها أمه. وكذلك فعلت مع اسم الأب.

وكبر الطفل بين أحضان أنصاف. كانت تبكي إذا ما ارتفعت حرارته. فتضمه لصدرها جزعة:

- يا حبيبي يا ابني.

فإذا ما رضع وشبع. يصمت وكأنه قد تخدر. فتضمه لصدرها

وتسرع مهرولة - أحياناً - دون شبشب في قدميها . فتدق أبواب جيرانها في الدور الأسفل :

- الولد لا يتحرك .

وتأخذه الجارة منها . فتربت على ظهره . فيتجشأ الولد ويبكي ويتحرك .

ألحت أنصاف على زوجها ليتركا الحي الذي يعلم أن تامراً ليس ابنهما . ويسكنا حياً لا يعرفهما فيه أحد . ووافق يسري بعد أن أحس بأنها محقة فيما تقول . فالأولاد قد يعرفون من أهلهم . ويخبرون تامراً بطريقة أو بأخرى .

لقد أصبح تامراً جميلاً . قامة مديدة مع قوام ممشوق . وشعر مسترسل . كما أن أنصاف تأتي له بأغلى الملابس وأجودها . فقد كان الولد قدم الخير على أنصاف ويسري . فاغتنى يسري بعد أن ترك وظيفته وعمل في التجارة .

يسرع يسري بسيارته مخترقاً «طريق الحرية» . لا يدري إلى أين سيذهب . إنه يقترب الآن من «ساعة الزهور» بالشلالات . كثيراً ما «تصوروا» (هو وتامر وأنصاف) أمامها . كانوا في وئام . أسرة مطمئنة سعيدة . إلى أن حدث ما حدث :

ذهب يسري مع أنصاف إلى أحد المساجد . قابلا الواعظ المشهور . وتحدثا معه .

كثيراً ما ذهب يسري معها إلى المساجد : السيدة والحسين في القاهرة والسيد البدوي في طنطا . والدسوقي في دسوق . في كل مرة كانت أنصاف تبتهل إلى الله في خشوع طالبة أن يحمي زوجها وابنها وأن ينجحه في المدرسة . لكن هذه المرة بُهرت بالواعظ وشاركت أتباعه الكثيرين إعجابهم به .

تغيرت أنصاف شيئاً فشيئاً . أصرت على ارتداء الحجاب . وتابعت دروس الواعظ للنساء . لم يفتها درس واحد منذ أن قابلته .

في أحد هذه الدروس تحدث الواعظ عن التبني في الإسلام. وحكى عن زيد بن حارثة الذي أراد النبي أن يتبناه. إلى أن جاءه أمر الله بأن ذلك ممنوع في الإسلام.

أحست أنصاف وقتها أن جسدها كله يهتز، وعرق بارد يتساقط داخلها. فتامر ليس بابنها. إنه ابن محروسة التي ماتت بعد ولادته بيوم واحد. وابن الشاب الذي مات على إثر حادث أليم.

معنى هذا أنها قد أخطأت - هي وزوجها - عندما نسبا الولد إليهما. كان يجب أن يظل ابن أمه وأبيه الحقيقيين.

كادت تحكي للواعظ حكايتها مع تامر. لكنها خافت من أن تتسرع وتفسد كل شيء.

سارت في طريقها إلى سيارتها التي تقف قريباً من البحر. لقد حملت الطفل - تامر - هو ابن يوم واحد لا أكثر. كان لحمة حمراء كما يقولون. ومنذ ذلك الوقت أصبح ابنها. هي التي نظفته وأطعمته وسهرت على راحته حتى أصبح جزءاً منها. تستذكر له دروسه وتوصله بسيارتها إلى لجنة الامتحان.

كثيراً ما تساءلت لو كان ابنها حقيقة. أكانت ستحبه كل هذا الحب. أيمكن أن تتخلى عن ابنها بهذه السهولة؟!

ألحت على زوجها بأن يعيد الحق إلى أصحابه. وأن يدعو الولد باسم أمه محروسة وأبيه الذي مات والذي لا تعرف اسمه للآن. فصرخ يسري فيها:

- وماذا سيحدث للولد عندما يعلم بأنه ليس ابننا؟!

- لكن الواعظ قال. . .

- لست على استعداد لأن أعرض ابني لهزة عنيفة كهذه.

لم تستطع أنصاف أن تقنعه، ولم تستطع أن تفرض عليه رأيها. فهو شديد التعلق بالولد. منذ أن انشغلت بالمسجد وصديقاتها هناك؛ لم تعد تهتم بتامر كما كانت؛ وحل يسري مكانها في ذلك. . . فهو يأخذه في

سيارته بعد الظهر، يجلسان في النادي؛ أو يذهبان إلى السينما أو المسرح، ويعودان يضحكان. لكن الولد لا يرتاح لأحد مثلما يرتاح إليها. طول بقائه مع يسري وهو يذكر أمه ما الذي يشغلها هذه الأيام. لقد تغيرت وأصبحت دائمة الشرود وكأن أمراً يشغلها ويقلقها.

ثم انتقلت أنصاف إلى مرحلة أخرى. فقد أقنعها الواعظ بأن المرأة كلما توغلت في الدين وخاضت فلا بد أن تبتعد عن زينتها وحرصها على أن تبدو جميلة أمام الآخرين. ليس من الأهمية أن تبدي زينتك لصديقاتك من النساء. الجمال هو جمال الدين. وأن النقاب هو الأقرب إلى أخلاق المؤمنات والأقرب إلى الله سبحانه. فتنقبت أنصاف وأخفت وجهها.

وذات يوم كان الواعظ في أحسن حالاته. فقال عن التزام المرأة بحدود الله. وأنها لا بد من أن تخفي زينتها إلا لزوجها. وقتها تذكرت أنصاف أن الولد تامر ليس بابنها. وليس من الذين يسمح لها الدين بأن تتكشف عليهم. معنى هذا أن تامراً أصبح غريباً عنها ويجب أن تخفي وجهها عنه. فلقد كبر الآن. ثلاث عشرة عاماً وقامة طويلة تبديه أكبر من عمره.

لقد وصل الولد لعمر الرجولة. وإذا لم يصل. فسنوات قليلة ويصبح رجلاً. ووقتها سيتذكر ملمس جسدها.

واجهت أنصاف زوجها فجأة ذات مساء. والولد تامر في حجرته (تعرف أنه ما زال مستيقظاً. تسمع صوت الموسيقى التي يسمعها):

- يسري. لا بد أن ينتقل تامر إلى بيت آخر.
- ماذا؟!
- إنني أخاف على نفسي من الفتنة.
- تخافين على نفسك من ابنك؟
- إنه غريب عني.
- لم أعد أطيق تصرفاتك هذه.
- إنني لم أخرج عن حدود الدين والشرع.

- الولد أصبح مثل ابننا تماماً.
- أعلم. وكم يؤلمني هذا. لكن العواطف ليس لها مكان هنا.
- وأين سيذهب؟
- فليعد إلى أهله. فلديه أعمام وأخوال.
- لن أستطيع احتمال هذا البيت دون ابني.
- هو ليس ابنك. وهذا حرام.
- حرام. لو لم نأخذه صغيراً ونرعاه. ماذا كان سيحدث له. وأنت ترين الأطفال المشردين في الشوارع.

نام يسري ليلتها وهي كما هي على فراشها. تسمع صوت غطيطه الذي يعذبها. ليتها تنام مثله لكنه تركها للحيرة. هي تحب الولد وتتمنى أن تستمر حياتهم هادئة مستقرة كما كانت. أن ترى تامراً كما ودت من قبل. أن يكون طبيباً ناجحاً أو مهندساً. بل تمنت أن تراه زوجاً. وتقبل زوجته. وتحمل أطفاله بين يديها. لكن ماذا تفعل والواعظ قال كلمته. وهي تثق به. وتعلم أنه يقول الحقيقة. لا بد أن تنسى آلامها. وتدوس على قلبها. وتكبت عواطفها.

دخل تامر حجرة أنصاف في الصباح وهي نائمة. بينما يسري في الخارج. كان الولد يبحث عن شيء يخصه في الصوان المجاور للسرير. سار على حذر خشية أن يوقظها. فقامت فزعة. صرخت: أخرج من هنا. أخرج.

فزع الولد:
- ماما. ماذا بك؟
- لست بأمك. أخرج.

كانت تبحث عن شيء تستر به نفسها. الغطاء ثقيل ولا يصلح لذلك. كما أنها تقف فوق السرير ولا تستطيع رفع غطائه ليغطيها. بكى الولد.

كانت ترتعش وكأنها محمومة،
- ماما. هل أنت بخير؟

- سأكون بخير لو خرجت.
الولد جزع عليها. يقترب منها يريد أن يحميها من هذا الخطر الذي يحيق بها:
- ما الذي يغضبك مني؟
حينذاك دق الجيران الباب. بعد أن سمعوا صوتها عالياً. فأسرع تامر إليهم:
- أمي ليست في حالة عادية. إنني أخاف عليها.
أسرعت جارة من الجارات إليها:
- ماذا بك يا أم تامر؟
- الولد دخل حجرة نومي وأنا نائمة فيها.
- وما الذي يغضبك. ألست بأمه. ؟!
تلعثمت. أرادت أن تقول «أنه ليس بابني» لكنها لم تستطع.
التفت النسوة حول تامر. حكى لهن ما حدث في دهشة. طالباً منهن إنقاذ أمه التي تتصرف، كأن شيئاً يطاردها. أسرعت الجارة التي حدثت أنصاف. وأخذته إلى شقتها:
- لا تخف ستهدأ أمك بعد قليل. وستعود كما كانت.
عندما جاء يسري أخبرته الجارات بما حدث. أسرع إلى تامر وضمه إليه جزعاً.
- هل أنت بخير؟
- المهم أمي. إنني أخاف عليها.
انشغل تامر بأصدقائه أولاد الجارة. وهمست المرأة ليسري:
- زوجتك مريضة. لا بد من عرضها على طبيب نفسي.
- ليس هناك داع لهذا. ستهدأ هي بعد قليل.
أسرع يسري إلى أنصاف التي صاحت فيه متحدية:
- لقد مللت من هذا. إما أنا أو تامر في هذا البيت.
قال في أسى:
- سأترك لك الشقة. وسأذهب بإبني إلى شقة أخرى.

ابــــــداع

الســــرداب

مـــالك حســــن

عندما بلغ الخبر مسامع «أيوب» أخذ يبكي، فحامت أصوات متنافرة فوق رأسه: «هذه تباشير زمن ليس لكَ فيـه يا أيوب محل.. زمن لا يرضى أن تكون فيـه مجـرد منحـوس، طالما بقي لديك مـا يدفعك إلى الضحك من هذا النحس.. زمن لم ولن يستقيم قبل أن يحيلك إلى عدم».

«احذر يا أيوب أن تقف في وجـه الطوفـان، فمن يقف في وجهه، لن يصمد أكثر مما تصمد

(*) مالك حسن: أديب وقاص من سورية. له عدة مجموعات قصصية

ورقة تين يابسة في مهب الريح . . احذر النعمة الزاحفة نحو أولئك الذين تعاقدوا معها بسبل لايمكن لكَ أن تتوقعها . . احذرها يا أيوب فلها أنياب!».

«مامن ابن امرأة، على وجه الأرض، يا أيوب، أنذل ممن يلوي عنقه، ويجترّ ماهو أشد إيلاماً من لسعة أفعى سامة، وأكثر هولاً من ضربة فأس مابين الكتفين!»

«ليس عاقلاً، يا أيوب، من يرفع قدميه قبل أن يتأكد من ثبات القدم الأخرى . . كن فأراً، يا أيوب، والحس رزقك حيثما تنفتح أبواب الزرائب . . إنحن يا أيوب، فأنت لست أكثر من دجاجة بدون رأس . . لستَ أكثر من فأر ضلّ عتبة وكره».

«إذهب، يا أيوب، وبارك له فيها!»

«ابحث، يا أيوب، عن العصا، ولفّها على رسغك، واحتضن أربع أصابع من الديناميت، واشكلها في وسطك ثم غذّ السير باتجاه الأرض وازرع جسدك فيها، فأنت والأرض سواسية!»

يا للخبر السّاذج : أيوب يمشق عصا ليهوي بها على الجماجم وبين الأكتاف . . أيوب الذي ما حمل عصا يوماً إلا ليدبك أو يهاجم الأفاعي بها . . أيوب هذا سيبدل رقطه، ويغادر ماضيه حيث كانت دموع الفرح تقتلعه لتنهض في عروقه حرارة الحياة، فتمتد يده، دون أن يلقي بالاً على من ستحط ممن حوله، ليبدأ جسده بحركات ايقاعية بطيئة، بعدما تكون عصاه قد شرعت في شق طريقها، راسمة خطوطاً متقاطعة فوق رأسه، ثم ماتلبث تلك الحركات أن تعنف حتى تصبح مشبوبة ومليئة بالحماس والتلوي. «فرح أولئك الذين ليس في مقدورهم أن يحلموا بالفرح هو أنقى أنواعه» هكذا عبرت مسامع أيوب، ذات مرة، فكانت الجملة التي رسخت لديه والتصقت في نفسه . . أيوب هذا أيمكن أن تلده أمه من جديد؟! .

لم يكن خافياً على أحد أن العوز قد عجنه حتى ملّ منه، لا بل لاكه مثلما تلوك أضراس قوية قطعة شواء ليفية، غير أن القليلين كانوا على بينة

من أمر تلك المسحة العميقة من الهزء لديه. كان الهزء سلاحه الأمضى، في مواجهة المصاعب. هذه التي قال عنها، ذات يوم، «لو أنها تأكل أو تشرب لما كانت تعرّفت عليّ». لكن هذه المرة، كان دمه أحرّ من أن يجذبه هزء أو تدفعه سخرية: «أنا ابن هذه الأرض». قصارى القول أنه لم ولن يسمح بابتلاعها مثلما يبتلع ثعبان فأراً صغيراً.

لم يغمض لأيوب جفن تلك الليلة، ومع بزوغ الفجر راح يحملق باتجاه السراي، ولشد ماتمنى أن يكون له جناحان ليحط بسرعة فوق تلك الدوائر.. الدوائر التي كان ولايزال يخاف من شرورها.

وعلى الرغم من أن كثيراً لايعرفون كيف ارتفع كعب أبي العبد في مثل هذا الزمن القياسي، فإن منهم من قال: «الدهر مثل الرياح!». ومنهم من ردد: «وما الرزق إلا من عنده». ومنهم من أفتى: «حلال على الشاطر!».

لأول مرة، يحس أيوب أن الطريق إلى مركز البلدة نائية على نحو لم يألفه من قبل.

كان كل ماهو معروف أن أبا العبد أقدم على زواج جديد. راح أيوب يغذ السير، يراوده إحساس بأن السراي أخذت تهرب منه. كانت الزغاريد قد علت عندما وصلت الشاحنة التي دشّن بها أبو العبد سيرته الصاعدة. ولم يكن ليفتّ بعضده أقوال على شاكلة «لو لم يبع أخته لكانت تعاسته مضرب الأمثال!». لم يكن أيوب يعي لماذا توجّس خيفة عندما اقترب من السراي؛ لكن ماكاد يلمع في ذهنه «ان استخراج بيان يحدد كيفية انتقال ملكية العقار هو المدخل لكسب الدعوى ضد أبي العبد» حتى انشحن من جديد. كان العقار المذكور، الذي يملكه أباً عن جد، هو عقاره الوحيد، اللهم إذا استثنينا ثلاثة أرباع الدونم حول منزله، ومايربو، أيضاً، عن دونمين من أراضي البور، لاتصلح سوى لنمو وتكاثر الأشواك. من قال أنه عصي على أبي العبد تطويب وحيازة العقار؟!.

هاهو ذا أيوب يلطأ قرب باب دائرة السجلات العقارية ليقترب من

القبة عند اللحظة الملائمة. عبر باب الدائرة بتؤدة، وتوقف في الزاوية الشرقية من الغرفة. كان التهيّب قد استهلك فورته واستبد بطاقاته، فتجمد كالصنم، لايأتي بحركة تدل على أنه ينوي شيئاً. كان على يقين من أن الموظف سوف يومئ له برأسه حالما يفرغ من أعماله، ومما زاد اعتقاده بذلك هو اقتناعه بأن الموظف يعرف عمله مثلما يعرف هو أن الأرض له دون سائر خلق الله، بل أن الموظف يعرف مايرمي إليه المراجع من أول نظرة، لكن تشوشه المفاجئ منعه من استيعاب ما إذا كان من مستلزمات الوظيفة ألا يرد الموظف على التحية!.

نهض موظف أيوب وهو يدفع الكرسي جانباً، ماطّاً ذراعيه، ومحركاً عنقه يميناً وشمالاً. وهاهو ذا يعبر الباب ماراً بمحاذاة أيوب دونما التفاتة إليه. جهد أيوب في أن تظل تصوراته في نقطة الحياد. تراءى له أن موظفه كان أطول قامة عندما انتصب وراء مكتبه مما هو عليه أثناء مروره بجانبه. «لابد أن عقلك قد خفّ يا أيوب» تمتم في سرّه.

أشرقت الشمس وغربت سبع مرات؛ وعلى مدى تلك الأيام كان أيوب يقيس الطريق مطلع كل شمس باتجاه الدائرة التي كانت تنام على القول الفصل!. امتصّت تلك الدائرة جلّ اندفاعاته حتى لبسه إحساس متضرع، كما لو أنه استوطن وجهه، فاستسلم إلى فكرة أنه مجرد متسول وهل ثمة مايشير إلى غير ذلك، وهو يبش لموظفه، على مدى سبعة أيام متتالية، دون أن يعيره هذا الأخير أيما التفاتة.

بلع لعابه عندما أخذت عيناه تلتصقان، على نحو لافكاك منه، بشخص وقف أمامه، يروزه لثوان ثم يقول:

ـ مابك لاتختلف عن عصا بدولاب؟! تحرك.. تحلحل.. نبّش!

عبر أيوب إلى الجهة المقابلة، بطريقة تنم عن أنه لم يولد إلا لكي يذعن للآخرين، بل أنه كان على استعداد أن يتفهم حتى لو نودي عليه، وقتها، يا «كومة زبالة!»، إذ لم يرَ في ذلك ما يخالف طبيعة الأشياء.. وكيف لا؟ طالما كان الشخص الأول الذي يمت إلى عالم الدائرة هو الذي توجه إليه بكلمات، ولو على الشاكلة إياها.

- أهكذا يتم التحرك؟ أتعتقد بأنك حلحلتها بهذه الطريقة؟؟ ضع المكسورة في جيب سترتك، فالمسألة تحتاج إلى . . . ألا تفهم؟

قال المستخدم، وأخذ يحك إبهامه بالسبابة.

رفرفت آمال أيوب فوق كميّة من أوراق التبغ المعدّة للتسليم إلى إدارة حصر التبغ والتنباك، وفي اليوم التالي حمل أيوب آماله على ظهره وقطع مسافة ستة كيلو مترات بزمن قياسي؛ فكّر أنه إذا ماتمت إجراءات التسليم باكراً، فليس ثمة مايمنعه من أن يتدحرج إلى الدائرة.

لقد اعتقد أن هذه المرة لابد أن تختلف عن غيرها. غدت أية بارقة أمل تدفعه لا إلى منتصف الطريق، وإنما إلى نهايته الرغيدة، كأن يكون على شكل استلام بيان انتقال الملكية أو حتى ربح الدعوى.

ارتفعت معنوياته عندما عبرت ذهنه فكرة أن يكون بحوزته مالايقل عن اثنتي عشرة ليرة سورية من ثمن التبغ. صحيح أن أوراقه ذات مواصفات غير جيدة. لكنه، بالمقابل، من غير المعقول أن يحددوا ثمن الكيلو بأقل من خمسة وسبعين قرشاً.

هاهو الوقت يمر بسرعة غير اعتيادية، فقد ارتفعت الشمس في وسط السماء، وبلغ الازدحام أوجه، سيما أن إجراءات التسليم كانت تسير سير السلحفاة، كما خيل له. أحس أيوب بقرصة في معدته. وعلى الرغم من أنه معتاد على قهر الجوع، غير أنه لم يجد تفسيراً لنشاط معدته بهذه الطريقة، هذه المرة. اتجه نحو زقاق فرعي، وفي نيته أن يبتاع رغيفاً من مطعم يقع في نهاية الزقاق المذكور، ولما وخزته فكرة «أن بين اللحظة والأخرى، يمكن أن يُنادى على اسمي» عدل عن الذهاب، فأقفل عائداً. كان بحوزته أربعة فرنكات. وهكذا، مابين الترقب والانتظار، وبين قرصات معدته التي راحت تخمد تدريجياً، انسل الزمن، ساعة وراء أخرى، وبين الساعة والأخرى كان يتوجه إلى صنبور الماء ليكوّر راحتي كفيه ويعب كمية من الماء.

لم يصدق أذنيه في البداية، عندما سمع صوتاً يردد اسمه. تردد قليلاً، والأصح أنه ارتبك، قبل أن يخطو نحو القبان. كان الوقت يشير إلى

الثالثة والثلث من بعد الظهر؛ عندما قال في سره: «من العشرة فما فوق!».

كانت ورقة العشرة لاتزال تلتمع في ذهنه، وهاهو ذا يبصرها راقدة مع فئات أخرى من النقود على يمين أمين الصندوق.

ـ هات عشرين قرشاً.

أمره أمين الصندوق، وهو يشير بحركة من أصابع يده، تدل على نفاد الصبر.

أخرج أيوب علبة التبغ المعدنية، وبدأ يتلمس الفرنكات الأربعة بحركة مضطربة. ازدادت نقرات أمين الصندوق على الزجاج بعصبية واضحة. ناوله أيوب القطع النقدية ضاغطاً إياها في كفه، خوفاً من أن تنزلق وتختفي من حيث لايحتسب.

ـ مع السلامة!

قال أمين الصندوق باستعلاء.

تمنى أيوب أن يكون ما سمعه ناتجاً عن قرقعة في رأسه، حتى يكذب ما أوحت به إشارة أمين الصندوق. وقعت نظرته على كمية من النقود من جديد. ميّز ورقة العشرة من بينها. انفغر فمه فجأة عندما ارتفع الصوت:

ـ ماذا تنتظر؟! انصرف من أمامي.. وإلا تعال.. تعال.. هات الإيصال.. ألا تجيد القراءة؟ غيّر الموظف نغمة صوته وأخذ يقرأ:

الجمهورية العربية السورية

إدارة حصر التبغ والتنباك

الرقم ١٠٣٧

التاريخ . ١٩٧٠

الكمية: ١٨ كغ

النوع: الرابع

سعر الكيلو: ٥٠ قرشا

المجموع: ٩٠٠ قرشاً

الإخراجات

ثمن نايلون ٤٠٠ قرشاً
ثمن أدويه ٤٧٥ قرشاً
طوابع ٤٥ قرشاً
المجموع ٩٢٠ قرشاً

اندفع أيوب باتجاه باب الخروج الرئيسي فوجد نفسه في دورة المياه، ففطن لضغط مثانته، فأخذ يتبول بشكل متقطع.

أطبقت تلك الليلة على صدره، كما لو أنها صخرة، وزاد في كربه وتوجسه إحساسه بوخزة في أسفل ومنتصف الصدر، لكن ذلك لم يحل بينه وبين جس عدد من البيض، الواحدة تلو الأخرى، ليضع الصحيح منها في كيس قماشي يحوي في أسفله قليلاً من التبن..

لم تكن الشمس أشرقت عندما راح يتوكل على الله ويتلو آية الكرسي، وهو يعبر الممر الضيق وسط القرية في طريقه إلى البلدة. «صحيح أنه لا يوجد في الكيس ما يرفع الخجل، لكن الكحل خير من العمى» ومع كلمة العمى حانت منه التفاتة، فإذا بموظفه يتخطى عتبة السرايا الخارجية. كان إحساسه كبيراً أن موظفه بات أقرب إلى قلبه، وهكذا هرع إليه، فانسل كيس البيض من يده ووقع على الأرض متكوّماً كأرنب دهسته سيارة. «آه أيها الرب.. أما وجدت أحداً تستقوي عليه سواي!».

غصّ وهو يرسل نظره إلى الكيس تارة وإلى السماء تارة أخرى، ولولا فكرة مواربة صغيرة لكان استدار عائداً من حيث أتى، بيد أنه وجد نفسه موزعاً ما بين الحذر والحماس، وما بين التراجع والاندفاع. مشى بخطوات مترنحة تحضّه فكرته التي أخذت تستحوذ عليه. اقترب من موظفه. انحنى فوق المنضدة، كما لو كان يود أن يسرّ له بشيء ما، ثم اندفعت يده لتلج جيب موظفه.

- ما هي مشكلتك؟

نبر الموظف، كمن اهتدى فجأة إلى شيء ما.

- بيان...

تأتأ أيوب وفي عينه مسحة من الخواء والحذر.

نهض موظفه واستدار نحو رف السجلات. ولجت يده جيب سترته دونما إرادة منه. تغلغلت متحسسة، مستكشفة، لكن دون جدوى؛ أعاد الكرة ثانية، وفكر أنه من غير المعقول أن تكون فارغة من القطعة الورقية النقدية، سيما أنه أحس بها عندما انزلقت بها اليد ووضعتها. ولما لم يجد شيئاً جحظت عيناه، وأخذ يقيس أيوباً من تحت إلى فوق وبالعكس، ثم انفجر قائلاً:

ـ ماذا عملت أيتها الخنفسة.. أتجرؤ على شراء ذمتي بالرشوة؟!.

وقف المستخدم، وسط الغرفة، متسربلاً بالدهشة. خاف أيوب من أن يتهدل ويقع أرضاً. أراد أن يقول شيئاً لكنه توقف من تلقاء ذاته.

ـ اتصل بالشرطة... قل أن سارقاً تجرأ على موظف وهو على رأس عمله!.

طلب الموظف من المستخدم.

أشار أيوب بكلتا يديه تعويضاً عن احتباس في لسانه، ولم يُفهم منه سوى كلمات على شاكلة «بيض.. بيـ.. ض.. مكـ.. سو... را!». تنبه الموظف إلى صفرة الموت التي تعلو وجهه، فتوجس خيفة وصاح مهدداً:

ـ اغرب عن وجهي، ولاتدع عيني تقعان عليك ثانية.

تحسست قدما أيوب أرض الغرفة كما الأعمى. لم يعرف، حينها، لماذا امتدت يده لتمسك بخيط القنب الذي يحكم به سرواله عند الخصر. التصق بجدار الممر وهو يعبر الرواق إلى خارج السراي. ومنذ ذلك الحين لم يترك باباً إلا طرقه، ولم يسمع بصاحب حظوة إلا قصده إلى أن قال ذات يوم «ليس سوى الملائكة من باستطاعتها استرجاع الأرض!».

شاءت الظروف أن ينقض أيوب هذا القول، بعد أقل من أسبوع، عندما أصاخ السمع إلى أحد سعاة الخير وهو يروي له بكثير من الثقة ماللاستاذ عبد اللطيف من مكانة تؤهله لفعل الكثير.

لم يكن في نيّة أيوب أن يحجب عن الاستاذ عبد اللطيف المعلومات

التي وقع عليها منذ مدة قصيرة وهي: أن شبكة غير مكشوفة تمتد من الأرجنتين إلى سورية تعمل على سرقة وانتهاب الأرض عن طريق الغش والتزوير، وقد تحولت هذه الطريقة إلى مهنة محرزة، كما يقول العارفون ببواطن الأمور، يقوم بذلك فريق من المهاجرين العرب السوريين بالتكافل مع فرقاء محليين.

لقد أطار بدماغ أيوب اكتشافه، هو الآخر، أن أرضه «المقصود عقاره الوحيد» هي الأخرى مباعة بتوقيع والده في الأرجنتين؛ والأمر الأدهى، هنا، أن والده متوفٍ قبل تاريخ البيع والتوقيع على العقد بتسع سنوات! فكيف أمكن للشبكة أن تدبّج مسألة السند والتوقيعات والشهود وغير ذلك؟!.

من يدري، لعل الله يفرجها على يد الأستاذ عبد اللطيف. استحسن أيوب الفكرة أعجب بها أيما إعجاب: «من باب اللياقة والواجب أن يأخذ للاستاذ عبد اللطيف كمية من اللبن وديكاً بلدياً» وهكذا أخذ يحض ّزوجه أن تستبق دورها بالحليب من الجارات. وأكد أنه من الضروري، أيضاً، ألا تنضاف قطرة ماء واحدة على الحليب لئلا يكون قوام اللبن رخواً أو مائعاً.

ما أن حل يوم الجمعة حتى حمل السطل النحاسي الذي يتسع لسبعة كيلوغرامات، وحضن الديك الوحيد لديه، وسار لايلوي على شيء. كانت شمس الصباح لاتني تتوهج. «إن مابين تشرين وتشرين صيفاً لاهباً!» ردّد في سره، ولم يعد يعير انتباهاً إلى حبات العرق التي راحت تنسال على صدغيه وعلى عنقه. رفع طرف كمه ليزيل ما علق فيها على حاجبيه، وليمسح عينيه الملتهبتين. وعندما استوى السطل أمام ناظريه، بدا له صغيراً للغاية، فتناوبه إحساس من الضعة والخجل. «إن عادت الأرض فإنك تستحق أكثر من هذا» قال بصوت شبه مسموع. عدل عن رأيه في عدم التوقف عن المسير إلا إذا حطّت قدماه في دار الأستاذ عبد اللطيف، كان ظمأه للماء هو الذي أقنعه، أنه لامناص من أن يعرج نحو أقرب بيت على جانبي الطريق. وهكذا دنا من دار الشيخ هلال؛ وما أن أطل ّقدّام الصيوان حتى راح هذا الأخير، يبش له بكثير من الترحاب:

- أهلاً بالشيخ أيوب!.

خالطه مزيج من الغبطة والحياء، من جراء هذا اللقب: «شيخ!». كان اللقب نافلاً جداً.

- ما كان من داعٍ لترهق نفسك.. على أية حال، بارك الله فيك، وأدام خيرك.. تناولي الزرق يا بنت!.

قال الشيخ هلال وأردف «ما رأيك بكأس من المتة تحت هذه العريشة؟».

انفجرت أذنا أيوب بالصفير المتواصل، وأخذت عيناه تطاردان كلاً من السطل والديك. غمغم بصوت مسموع: «ضاعت الأرض والتعن والدك يا أيوب!». واعتصر شفته السفلى وهمّ أن يقفز، دفعة واحدة، لينزع السطل والديك من يدي البنت قائلاً: إنهما من أجل الأرض..

- مابك يا شيخ أيوب.. أتتكلم مع نفسك.. هيء.. هيء.. هيء.. إنها دلالة الخرف!

داعبه الشيخ هلال.

تحفّز بنية الوقوف، لكنه سرعان ما اكتشف أن مفاصله أوهى من أن تطاوعه، فعلا صوته: «سامحنا يا شيخنا.. سامحنا يا شيخنا!»

أصرّ الشيخ هلال على بقائه، ومع هذا نادى على البنت أن تغسل السطل جيداً.

تناول أيوب السطل وقفل راجعاً، وكما لو كانت ساقاه من طين راح يدبّ على نحو متهالك. استهلكه الخواء والترنّح بالكامل، فطار صوابه إلى حيث يحضّه الألم ويحاصره الشرود.

وهاهو ذا يضع قدمه على الطريق الاسفلتي ليقطع قرابة مائتي متر ثم يتحول إلى الطريق الترابي باتجاه القرية. ومع رتابة خطواته كان الهمود والوهن يتسربان إلى كامل أعضائه. تداعت الصور أمام مخيلته وانتزعته إلى حيث: «عبود: ترك المدرسة، وهو الآن مشلوح كروث الحيوانات على قارعة الطريق، قليل الحيلة والفتيلة. مفيد: ركبه الجنون كما لو أن له قرون

ماعز!. موسى: أصبح نصف أعمى، وغداً سوف تملّ منه الحيطان. عزّوز: صارت ثلاثة أرباع الصبية، وإذا خطر لأحد أن يبحث عنها فلن يجدها إلا على «التنانير» وهي تقلّد حركة الخبّازات. حسن: يهرب من سعال أمه المصدورة كما لو أنه ضيف عابر!».

بغتة، أفاق أيوب على أصوات مختلطة.

- يا ابن البقر! ألم تعد تسمع؟! ألم تعد تعرف يمينك من شمالك من منتصف الطريق؟! والله لألعن الذي كان لوالدك والداً!.

وبلمحة كان السائق ينتزع السّطل من أيوب ويرفعه في الهواء ليهوي به نحو الجسد المترنّح.

اعتقد أيوب أن عظام كتفه اليسرى قد انغرزت في لحمه. أنّ أنّة قصيرة، فإذا بالسائق على وشك أن يسدد الضربة التالية باتجاه الرأس مباشرة، بيد أن حركة أيوب كانت أسبق، فهوى السطل على خاصرته وجزء من مؤخرة السائق، فاشتعل بالغضب. وهكذا راح يخبط السطل على الطريق حتى أصبح بنصف حجمه الحقيقي، ثم مالبث أن صوّبه باتجاه أيوب الذي كان قذف بنفسه، قبيل لحظات، إلى مجرى النهر الجاف لتستقبله كومة من الرمل. رفع أيوب يده اليمنى اتقاء للسطل، كان اهتياج السائق قد أحال صراخه إلى مايشبه العواء، لذا لم يفُهم منه سوى أن أيوباً سدّ عليه الطريق نكاية، ولم ينفع معه لازمور، ولاصياح، ولارجاء!

بداية، لم يخطر له أن ينهض. دنا بنظره من السطل شبه المطمور. اشتد الألم في كتفه اليسرى وبالكاد رفع ذراعه حتى أخذ يكزّ على أسنانه ويتأوه، أغمض عينيه فتراءى له أن كتفه اليسرى لاتني تنفصل عن جسده وتتطوّح من على ريف صخري شاهق، ماتلبث أن تعود وهلمّ جرّاً!

فتح عينيه؛ فكان كل شيء غائماً حول ناظريه. حاول النهوض؛ فدارت به الأرض، هاهوذا طوفان البكاء ينهمر «ابك يا أيوب إبك فالبكاء فرج!» لكن يا للغرابة، ما أن وصلت سيول البكاء إلى منافذه حتى أحس بأن هديراً من الضحك يندفع من داخله: «إضحك يا أيوب اضحك فالضحك

أمان!» حاول أن يفتح فاه ليجأر بضحكة مجلجلة، لكن سيول البكاء عاودته، وما أن وصلت إلى حدود الانفجار حتى توقفت في حلقه. وهكذا دواليك. لاح له أن كل الأشياء تختنق من حوله مثلما يختنق صدره. ازداد ألم كتفه مع كل حركة كان يخطوها باتجاه داره. وصل إلى محاذاة العتبة. لم يكن في مقدور أحد أن يقرأ ما بوجهه. خُيل لزوجه أنها ستنفجر بسعال أبدي عندما رأته، فباغتها صوته اللاهث، على التو: «أسرعي وجهيني إلى القبلة، وأرسلي وراء كائنٍ من كان ليصلي عليّ».

* * *

آفـــاق المعرفـــة

العيادة النفسية والهروب من السيكولوجيا

صقـــر خـــوري

مدخـــل:

حين كنا نذهب إلى «الحجّام» إذا أصابنا العارض الذي سريعاً ما يزول، أو ألمّ بنا المرض العضال، الذي لا قـومة منه، لم يكن في قاموسنا، أي مـن مصطلحات السيكولوجيا، أو الاختصاص، أو الطب النفسي، أو العضـوي، أو السـيكوسوماتي (الطب النفسي - الجسمي)، أو غيرها.

---

* صقر خوري: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «القناديل الهزيلة»

ثم، وكيما نماشي نقلات الحضارة المتسارعة، ونستوعب معطياتها، غزيرة العلوم والمعلومات، استبدلنا الحجّام بالطبيب العام، ثم الخاص، ثم الأخص، المحصّن بالتحصيل الأكاديمي العالي، والتقنيات العيادية، التي فاقت، في كمّها وكيفها. كل تصور وطموح، وأصبحت أعقد الأمراض، وأكثرها فتكاً، في قبضة اليد، أولنقل تحت السيطرة...

إلا اننا، أو أن بعضنا. رغم كل هذا التقدم الطبي الذي حصل، ظل يهرب من السيكولوجيا الى الفيزيولوجيا، وهو يعرف، او وهو لا يعرف، أن جلّ الأمراض الفيزيولوجية، - عدا الجرثومية منها - ذات منشأ نفسي، ذلك لأن جلّ ثقافاته، الحاضرة في ساحة شعوره، أو المختزنة في لاوعيه، تضع كل الأمراض النفسية، في خانة الأمراض العقلية، وبالتالي فإن الذي يعالج منها، يعالج من مرض في عقله، ولأن هذا هو العيب الأكبر والأبدي، لأن الذي يعالج عقلياً في فهمهم، هو المجنون أو غير السوي على الأقل، ظل الذهاب إلى العيادات النفسية، عند هؤلاء، العار الذي لايمحى، وظل الذهاب، المعلن، أو السري، إلى أوكار الخرافات والشعوذة، هو البديل «غير الشرعي» لهذه العيادات، وهكذا لايذهب إلى هذه العيادات، من هذه الفئات - ربما حتى يومنا هذا - سوى من يئس من المعالجات الأخرى، أو من يلزمه المقربون إليه الذهاب إليها، او من لم يبق أمامه سوى هذه الطريق، أو ماشابه ذلك، وكل هؤلاء يذهبون بعد فوات الأوان ، ولهذا يكون العائد الطبي، او العلاجي ، ميئوساً منه، في غالب هذه الحالات، وفي هذا مافيه من الهدر، غير المبرر، لطاقاتنا وقدراتنا البشرية، التي نحن بأمس الحاجة إليها.

وحتى نتجنب هذا الهدر، ونسلك السلوك الذي يضمن لنا أمننا

الصحي، رأينا أن نبرز الوجه الصحيح للعيادة النفسية، وكيف يمكن أن نتعامل معها، لنواكب الحضارة، في هذا المجال، كما واكبناها في مجالاتها الأخرى، بالشكل الممكن، إن لم يكن بالشكل المناسب، ولنبدأ من عند الموقف من العيادة النفسية.

أولاً: الموقف من العيادة النفسية:

يرتبط الموقف من العيادة النفسية بالبيئة ارتباطاً مباشراً، فالموقف ايجابي من هذه العيادة، حينما تكون البيئة منفتحة، والموروث الثقافي والاجتماعي للأشخاص أو الجماعات، يعتمد على العلم ومعطياته، ويفسر المرض وظواهره، حسب قوانين هذا العلم وثوابته، ويعالجه بما يناسبه، من العقاقير المخصصة له، والسلوكات الصحية التي توائمه. وبكلمة، فإن هؤلاء الأشخاص أو الجماعات، يرودون العيادات النفسية، تماماً كما يرودون العيادات العامة، لأنهم ربما يفكرون، بأن العار، ليس في الذهاب إلى العيادة النفسية، وانما العار في عدم الذهاب إليها.

وبالقياس المعاكس، فالموقف سلبي من العيادة النفسية، حينما تكون البيئة مغلقة، والموروث الثقافي والاجتماعي للأشخاص والجماعات، ليس ضحلاً وحسب، بل يعتمد، بالكلية، وبالا يقبل الجدل، على كل ماهو غيبي وخرافي، وعلى طرق علاج موازية، تقوم في غالبيتها، على الشعوذات والبهلوانيات، التي تؤدي إلى تفاقم الحالة المرضية، وإلى خسائر مادية مبهظة، كان بالإمكان تلافيها، لو أمكن تعديل قناعات هؤلاء الناس المغلوطة. تجاه هذه العيادات، وتعديل سلوكاتهم العلاجية، وبخاصة منها، تلك التي تستهويها معالجات الغيبيات والسحر والشعوذة. ويكون ذلك من السهولة بمكان، إذا استطعنا أن نجعلهم يقارنون بين الصحيح والخطأ، وبين ماهو علمي وما هو خرافي.

ثانياً: ماهي العيادة النفسية... وما هي البدائل.؟!

أ - العيادة النفسية:

«العيادة النفسية: هي مؤسسة يُقبل فيها المرضى، ليكونوا موضع دراسة ومعالجة من طبيب او فريق من الاطباء[١]». «اما الحديث عن المستشفى فيشير الى مؤسسة تعمل في علاج المريض، تتوافر فيها شروط الإقامة. إنها مؤسسة تقوم في مكان مناسب. وهي مبينة، ومنظمة، ومُدارة، ومزودّة بالأشخاص، لتقدم كل او بعض مايتصل بالمتطلبات المعقّدة، اللازمة للوقاية والتشخيص والعلاج، مما يتصل بالأمراض الجسمية والعقلية، والجانب الطبي للأمراض الاجتماعية. وذلك بشكل علمي واقتصادي وفعّال[٢]»

اذاً، العيادة هي مؤسسة متخصصة للمعالجة، تتوافر فيها الإمكانات والوسائل والأدوات، التي يحتاج اليها الأطباء المتخصصون. لمعالجة كل مرض. ضمن الشروط الإكلينكية الدقيقة، والتي تلتزم بمبدأ: لكل داء دواء. دون السماح لأدنى نسبة مئوية أو حتى الفية للخطأ، لأن التعامل في مجال الانسان، وفي مجال الإنسان، المسموح به حصراً. هو السلامة التامة، ضمن المعطيات الفيزيا - كولوجية الراهنة.

٢ - أما البدائل:

فهي بيوتات سرية. غير مرخّصة، وغير مؤهلة، ولايتوافر فيها أي شرط من شروط المعالجة، او أية أداة من أدواتها. اللهم عدا وسائل وأدوات التعزيم والشعوذة، مما يضع المريض في جو ايحائي كاذب، يوحي بأجواء إيهامية، بالإضافة الى اخضاع هذا المريض إلى طقوس غرائبية مؤلمة، لاتفيد المريض في شيء، وإنما تضاعف أثار المرض وعقابيله.

(١) - د. نعيم الرفاعي - العيادة النفسية - ج١ ص ٦٨ و ٦٩.
(٢) - المرجع السابق ص ٦٩.

ثالثاً: طرق المعالجة في العيادة النفسية، والبدائل المقابلة:

أ - *طرق المعالجة في العيادة النفسية:*

ثمة في العيادة اسلوبان للمعالجة(٣)

آ - **الطب النفسي:** للأمراض ذات المنشأ العضوي النفسي. أي أنه يُعالج المرض النفسي. ذا المنشأ العضوي، بحيث يتم التعاون بين الطبيب العام والمعالج النفسي لخدمة المريض. كل في دائرة اختصاصه، لتخليص المريض من الأعراض الفيزيولوجية، والآثار النفسية الناتجة عنها، وإعادته إلى الوضع الصحي السليم. الذي كان عليه قبل المرض.

ب - **العلاج النفسي:** للأمراض ذات المنشأ النفسي - النفسي، حيث تبدأ العلاجات وتنتهي. بين يدي الطبيب النفسي، حيث يشخص الأعراض، ويكتشف اسبابها الحقيقية، مما يساعده على السيطرة. على الحالة الراهنة. ومتابعتها بالعقاقير الملائمة، والسلوك العلاجي المناسب. للعودة بالمريض إلى توازنه النفسي الاعتيادي.

٢ - *طرق المعالجة البديلة:*

يقابل هذا المنهج المحكم والدقيق في الطبابة والمعالجة، طرائق وأساليب، يعرفها الذين مورست عليهم، او على أحد ذويهم او معارفهم، والتي لاتوجد اية صلة بينها وبين المريض او المرض ... انها جملة من الطرق المبتدعة، التي لاتمت إلى الطب بصلة. تقوم على إغراق المريض في معميات طقوس احتفالية، وتكرار لوازم جوفاء، وتعزيمات عمادها الإفراط في الشعوذات الإيهامية. وإخضاع المريض احياناً إلى الضرب المبرح لإخراج الشياطين منه(كذا) او للحجز في أماكن مظلمة وغير صحية، وتزويدهم(بحجب) مختلفة الأشكال والألوان، ومحشّوة بأوراق، كتبت

(٣) - المرجع السابق ص ١٧ و ١٨.

عليهـا كلمات مكررة، او كلمات غريبة المعنى، و ليست ذات معنى على الإطلاق، يضعونها في أماكن محدودة، في جسم المريض، ويحرمّون عليه وعلى ذويه فتحها، او رؤية مافيها، ويهددونهم بمعاقبة الانس والجن، إذا خالفوا تعليماتهم، وذلك خشية أن يطلعّوا عليها ويكتشفوا زيفها، وينقلب السحر على الساحر.

هذا ورغم انتفاء أية صلة. بين هذه الممارسات، وبين أي مرض من الأمراض، وبخاصة النفسية، أو ذات المنشأ النفسي. فإن البعض مازالوا يديرون ظهورهم، إلى العيادات الآمنة، ويذهبون إلى هؤلاء، لالسبب، الاللتستر على مرض يعتبرونه عاراً أبديا، عليهم وعلى ذراريهم، مع أنه في حقيقة أمره، ليس اكثر من مرض ما، او وعكة عابرة، تعالج بهذا العقار، او بذاك السلوك الصحي، ليس اكثر، وليس غير...

رابعاً: المعالج في العيادة النفسية، والمعالج البديل:

أ - *المعالج في العيادة النفسية:*

«المعالج النفسي، هو الشخص المتخصص في العلاج النفسي، معتمداً التقنيات النفسية، والذي يمارس واحداً أو أكثر من الأعمال، التي أجيز للمعالج النفسي القيام بها[٤]».

إذاً: المعالج النفسي، هو شخص متخصص، ولأنه متخصص فهو يعتمد التقنيات النفسية، التي أجيز له ممارستها... أي أن هذا الشخص. لم يصبح معالجاً، إلا بعد أن تخصص بالعلاج، وكلمة تخصّص، تعني أنه أمضى سحابة عمره، وهو يعدّ نفسه. قبل أن يُسمح له ممارسة عمله كمعالج نفسي وبالاضافة الى ذلك، لابد أن تتوافر فيه صفات، حددّها اتحاد علماء

(٤) - المرجع السابق ص ١١.

النفس الامريكيين، في خمسة عشر صفة أهمها: « قدرة عقلية متميزة، إبداع جيد، فضول قوي. ورغبة صادقة في التعلم، حدس جيد، وتبصر، وروح دعابة، اهتمام بالأشخاص، اكثر من الاهتمام بالدخل المادي، التسامح، القدرة على إامة علاقات مع الأخرين. الجد والاجتهاد والمثابرة، تحمل المسؤلية. التعاون واللباقة. ضبط النفس. شعور عميق بالقيم، شمول ثقافي. اهتمام بعلم النفس. وبخاصة العلاجي»(٥)...

وبنظرة مكثّفة، نجد هذه الصفات، تتناول الجانب العقل للمعالج، واهتماماته، وميوله، وأخلاقه، وتحصيله الثقافي والتأهيلي، أي أنه وبكلام مختصر، يجب أن تتوافر لهذا المعالج، كل الكفايات التي تستطيع حضن الكفاءات العالية، التي يحصل عليها أثناء وبعد إعداده الإعداد الشامل، وذلك بإكسابه: نظراً، وإجراءً، الكفايات الأساسية في علم النفس، في مختلف فروعه، لأن العلاج النفسي، يحتاج إلى دائرة معارف واسعة وشاملة: «فلابد من دراسة علم النفس العام، وعلم الفروق النفسية، وعلم النفس الفيزيولوجي، ودراسة الشخصية، بالإضافة إلى الإحصاء والتقويم والقياس والروائز، وعلم الاجتماع والخ(٦)».

وهكذا نجد لدى مراجعة شخصية المعالج وصفاته وإعداده، أن المريض او المعُالَج، ليس بين أيدي أمينة وحسب وإنما بين أيد أمينة وقادرة ومعّدة إعداداً فائقاً، يتناسب مع العهدة الثقيلة المترتبة عليها، وهي المحافظة على الأمن الصحي، للمجتمع وأفراده.

٢ً - المعالج البديل:

إذا كانت تلكم صفات ومؤهلات وطرق إعداد المعالج العيادي، فمن هو المعالج البديل، وماهي مؤهلاته وصفاته، وطرق إعداده؟!...

(٥) - المرجع السابق ص ٤٣ - ٤٤.
(٦) - المرجع السابق ص ٥٣.

إنه مجرد شخص، لم يعّد نفسه لأي عمل، أو أنه تعاطى أعمالاً كثيرة وفشل فيها، لأنه لم يعّد نفسه لها، أو لايملك مؤهلاتها، وبمصادفة ما، وقع بين يديه كتاب ما، من كتب الشعوذة وأساليبها. أو التقى مع صديق له او قريب، يمارس هذه المهنة، فأخذها عنه، وأنشأ يمارسها، دون عدة او إعداد. أو إلمام بالحدود الدنيا للحالات المرضية، التي تعرض عليه، أو لطرق معالجتها... كل مايعرفه هو أن يقلّد اساليب وخزعبلات الذي أخذ عنه هذا «الكار». وإذا حدث وشفي مريض من مرضاه، بطريق المصادفة المحضة، فإنه، بعد ذلك، سيحتاج إلى من ينظّم الدور بين المتزاحمين على بابه... وهذا مايعارض تماماً، التوجهات المعاصرة نحو نهايات ماوصل إليه العلم ونواتجه المذهلة، مثلما يعارض التخصص داخل التخصص الواحد او الموازي، ولنقرأ:

«يجب الانتباه إلى عدم الخلط، بين علم النفس العيادي، والطب النفسي، ذلك أن العياديين اخصائيون، تدربوا في ميدان علم النفس، وحصلوا على شهادات فيه خلافاً للأطباء النفسيين الذين يحملون شهادة في الطب العام، وتخصصاً في الطب النفسي»(٧).

أي أن للطبيب النفسي مجاله، الذي أعدّ نفسه له إعداداً كافياً، والذي يختلف عن مجال المعالج النفسي، الذي يختلف مجاله، هو الآخر، عن مجال الطبيب العام، وهكذا... وإذا كان الأمر كذلك كيف يجيز لنفسه، من ليس لديه اي اختصاص، أن يمارس أعقد الاختصاصات وأدقّها، وليس في هذا المجال. من مجالات الحياة الاعتيادية، وإنما في مجال الإنسان. وحياة هذا الإنسان. ولخطورة ذلك، فقد توجه الإرشاد النفسي، إلى الإرشاد والتوجيه، الذي يحول دون ممارسة الطب من قبل غير الأطباء. وهذا مايقوله صراحة الدكتور حامد عبد السلام الزهران، حول ممارسة الطب من

(٧) - د. انطوان حمصي - علم النفس العام - ج١ - ص - ٢٣.

قبل غير الأطباء، ودور الإرشاد النفسي في تنبيه الناس. الى ضرورة المعالجة عن طريق الطب والأطباء حصراً، يقول:

«يجب أن يتضمن الإرشاد النفسي، عملية علاجية، مليئة بالمصطلحات المشبعة بالمعنى الطبي، مثل التشخيص، والمآل، والعلاج، وليس في هذا ازعاج، لمن قد يظنون أن الطب أصبح يمارسه غير الأطباء(كذا)[٨].

كما يشير الدكتور حامد زهران. في تعريفه للصحة النفسية الى ضرورة تصحيح المفاهيم الخاطئة، والتي تتضمن الإشارة الى الممارسات العلاجية غر الصحيحة، فيقول:

« وللصحة النفسية شقان: اولهما نظري علمي يتناول الشخصية، والدوافع، والحاجات، واسباب الأمراض النفسية وأعراضها، وحيل الدفاع النفسي، والتوافق، وتعليم الناس،(تصحيح المفاهيم الخاطئة) كذا... والشق الثاني تطبيقي عملي، يتناول الوقاية من المرض النفسي، وتشخيص وعلاج الأمراض النفسية»[٩].

إذاً: وكنتيجة لهذه الفقرة نقول: لايوجد بدائل للعيادات النفسية، وإن وجدت، فيجب أن تكون موازية، ومكافئة لهذه العيادات، في الشكل، كما في المضمون، أي أن تكون النسخة طبق الأصل عن الأصل، حتى لانضع الإنسان، وسلامة الإنسان في دوائر المصادفات والاحتمالات، وبين يدي الايدي غير الماهرة وغير المدرّبة..

خامساً: الطب السيكوسوماتي- وضرورة العيادات الشاملة:

إذا كان التأثير والتأثر متبادلاً. بين ما هو جسدي، وما هو عقلي أو

(٨) - د. حامد عبد السلام زهران - التوجيه والإرشاد النفسي ص ١٧.

(٩) - د. حامد عبد السلام زهران - التوجيه والإرشاد النفسي ص ٢١.

نفسي. والعكس على العكس، فلابد من وجود الطب: «الذي يختص بدراسة الأعراض المرضية الجسدية، الناجمة عن اضطرابات عقلية. وعن علة جسدية تؤثر في العقل»[١٠]. أي انه المطلوب من العيادة. أن تستطيع تحديد الدواء. سواء أكان عقاراً من العقاقير، أو أكثر، أو سلوكاً علاجياً. يخص كل حالة برأسها. بحيث يكون تداخل الطبابات. تدخل تعاون وتكامل، لا تنافروتخاصم. وأن يكون طبيب الفيزيولوجيا. عوناً لطبيب السيكولوجيا. لا عبثاً عليه، وكذا العكس، وكل عكس، وهذا يحتاج إلى قدرات خاصة، ودربة أخص، للتمكن من التفريق بين الأعراض الجسدية المتداخلة، مع الأعراض النفسية. ومقابلة كل نمط من الأعراض، بما يلائمه من المعالجة، فمثلاً: «من مميزات العصاب النفسي. ذي الخصائص النفسية الجسدية، القلق والضيق النفسي. فإذا استطعنا أن نفرق هذين العرضين المتلازمين دائماً، فأننا نلاحظ. ان الاول يمثل العنصر النفسي. بينما يمثل الثاني. العنصر الجسدي»[١١] وحتى نتجاوز الحالة المرضية، يجب معالجة العرضين، كل بما يلائمه. وهذه مهمة الطب السيكوسوماتي: «الذي يتناول كثيراً من أعراض الاضطرابات النفسية- الجسمية. كقرحة المعدة، والربو، وارتفاع ضغط الدم والخ...»[١٢].

كما تتناول، حسب د. نعيم الرفاعي: «الاضطرابات الجسدية، التي يكون المنشأ فيها نفسياً، ونعني، والحديث مازال للدكتور الرفاعي. الحالات السيكوسوماتية، أو الاضطرابات الجسدية النفسية المنشأ، التي تظهر في الجسد، ولكن العامل الرئيس في تكوينها، يكون نفسياً، من ذلك بعض حالات السرطان، وبعض الأمراض الجلدية، وبعض الاضطرابات

(١٠) - د. مصطفى بصل- علم النفس الفيزيولوجي- جـ١ ص٢٠.
(١١) - د. مصطفى بصل- علم النفس الفيزيولوجي- جـ١ ص٣١-٣٢
(١٢) - د. مالك مخول- علم النفس الاجتماعي ص ٥٦.

المعدوية»(١٣).

ويتابع الرفاعي تقديم الأمثلة. المتحققة ميدانياً، أولها. يثبت المنشأ الفيزيولوجي للمرض النفسي... وثانيها. يثبت المنشأ النفسي، لمرض فيزيولوجي: لنقرأ:

مثال أول: «ويمكن أن نأخذ الهستيريا. مثالاً على تداخل الجوانب الفيزيولوجية والنفسية. وعلاجها المثمر بالطريقة النفسية، بينما يكون العلاج غير متكامل بالمركبات الصيدلانية وحدها»(١٤).

والمثال الثاني: الذي يقدمه الدكتور الرفاعي حول الشلل. الذي يصيب اليد، الذي يكون سببه:

- مرة إصابة في الجهاز العصبي المركزي.

- بينما يكون عامله نفسياً، حينما يكون ناتجاً عن الهستيريا... ولنقرأ ثانية:

«فالشلل الذي يصيب اليد، يمكن أن ينجم مثلاً عن إصابة في الجهاز العصبي المركزي. اما في الهستريا، فإن الفحص الطبي، يثبت .أن الجهاز العصبي المركزي سليم، وإن الشلل آتٍ من عامل نفسي(١٥)»

وبعد: فإننا لانريد أن يفسر الحاحنا على ضرورات العيادات النفسية او العيادات الشاملة، على انه الحاح على ماهو متحقق، لأن غالبية المؤسسات الصحية الحديثة، أخذت تحقق هذا المطلب الشمولي، إن مانريده حصراً، هو ماركّزنا عليه في مجمل فقرات هذا البحث، فنحن نريد:

(١٣) - د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية - ص٢٤٢.
(١٤) - د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية - ص ٧٣.
(١٥) - د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية ص ٢٧٨.

أولاً: أن نتجه الى العيادات المتخصصة، قبل العيادات العامة، كلما أمكن ذلك. أي إذا كــان مـرضنا فيــزيولوجيــاً، فلنذهب إلى طبــيب الفيزيولوجيا، وليس الى أي طبيب فيزيولوجيا أيضاً، وإنما إلى الطبيب المختص، في العضو المعتل فينا، فإذا كانت العلّة في العين، فإلى طبيب العيـون، أو في الأذن وهكذا... وإن لم يوجد هذا المختص، فلنذهب إلى الطبيب العام. والقول نفسه يقال في أمراض السيكولوجيا...

ثانيــاً: ألا نتــجــه، تحت أي ظرف من الظروف؛ أو ضــرورة من ضرورات إلى البدائل، غير المُعدة، وغير المتخصصة، مهما كانت الأسباب أو المغريات، لأننا ونحن نتجه هذا الاتجاه الخاطئ، إنما نتجه إلى حتفنا العاجل أو الآجل، ولا اعتقد إن امرءاً يملك الحد الأدنى من التفكير السوي، يدع العلم ومنجزاته، ويتجه الاتجاه المعاكس، في عصر أصبح فيه الجهل بالمبادئ الصحية الأولية. نقصاً غير مسوغ لمن يريد أن يعيش في بيئة – أية بيئة – عكّرت صفاءها وهواءها ومياهها وأماكنها العامة والخاصة، مفرزات الصناعات المعقّدة، التي لوثت الأرض وما فوقها وتحتها، إلى الحد الذي أصبحت فيه الثقافة الصحية، ضرورة لازمة للحصول على الحد الأدنى من الأمن الصـحي. وها نحن نسـمع كل يوم، عن ضـحـايا تلوث البـيـئـة، والإشعـاعـات الذرية وسـواها. فلنعتبـرها نواقيس خطر، تجنبنا الأخطار القادمة الينا، مع رياح الحضارة المتصاعدة، حتى تظل الحضارة إياها، سنداً لنا، لاعبئاً علينا...

والنتيجة: إن المعاصرة كل لايتجزأ، والتعبير عنها يكون بكامل السلوك، لابجزء منه، أو بسلوك دون سلوك. وبما أن سلوكاتنا الاجتماعية والمهنية، والعـامة والخاصة تحتاج إلى العقل السليم، الذي في الجسم السليم، كان الاهتمام بالصحة العامة والخاصة وفق شروطها الصحيحة، الواجب الأهم الملقى على كواهلنا، إن شئنا أن نكون افراداً منتجين، في مجتمع منتج...

المراجـــع

١ - د. نعيم الرفاعي - العيادة النفسية جـ١ ص٦٨ و ٦٩.
٢ - المرجع نفسه ص٦٩.
٣ - المرجع نفسه ص١٧ و ١٨.
٤ - المرجع نفسه ص١١.
٥ - المرجع نفسه ص٤٣ و ٤٤.
٦ - المرجع نفسه ص ٥٣.
٧ - د. انطون حمصي - علم النفس العام - جـ١ ص٢٣.
٨ - د. حامد عبد السلام زهران - التوجيه والارشاد النفسي ص١٧.
٩ - د. حامد عبد السلام زهران - التوجيه والارشاد النفسي ص٢١.
١٠ - د. مصطفى بصل - علم النفس الفيزيولوجي جـ١ ص٢٠.
١١ - د. مصطفى بصل - علم النفس الفيزيولوجي جـ١ ص٣١-٣٢
١٢ - د. مالك مخول - علم النفس الاجتماعي ص٥٦.
١٣ - د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية ص ٢٤٢.
١٤ - د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية ص ٧٣.
١٥ -د. نعيم الرفاعي - الصحة النفسية ص ٢٧٨.

* * *

الجماعات الصغيرة في الإدارة

د. حسـان الجيـلاني

تمهيد:

تأخذ دراسة الجماعات الصغيرة في العصر الحالي اهتمام معظم الباحثين في ميادين علم النفس، وعلم الاجتماع على السواء. لما لها من أهمية كبيرة في التأثير على الأفراد أعضاء هذه الجماعات، وفي المنظمات، والمؤسسات الحديثة بصورة عامة. فالناس يعيشون في أشكال صغيرة تدعى زمراً، أو حلقات أو شللاً، وهم يشكلون فيما بينهم جماعات صغيرة يعيشون فيها طول

* د. حسان الجيلاني: باحث من الجزائر، أستاذ بمعهد علم الاجتماع، جامعة بسكرة، مؤسس ومدير مجلة المعرفة الجديدة.

فترة حياتهم، فالجماعة تلعب دوراً هاماً في حياة الفرد والمنظمة على السواء، وكل دراسة في ميدان الاجتماع تبدأ بدراسة الجماعات التي تتشكل في المؤسسة بصورة تلقائية.

١- مفهوم الجماعات الصغيرة

سنتناول في هذه الفقرة أهم التعريفات التي وضعها علماء الإجتماع للجماعة لنخرج في الأخير بتعريف اجرائي للجماعة، يتعلق بموضوع بحثنا.

اختلفت التعريفات التي وضعت للجماعات بإختلاف بؤرة اهتمام كل باحث، وتعددت المفاهيم «فمعجم العلوم الاجتماعية» يرى أنه لكي يكون للتعريف دلالته يجب أن يرتبط بنوع البناء المتكامل لابمجرد مجموعة من الأفراد، لذلك فالأفراد يشكلون جماعة إذا حدث بينهم طراز محدد من الاندماج يمكن تحديد درجته[٣].

---

(١) د. حنفي محمود سليمان، السلوك التنظيمي والأداء، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ، ص٢٣٦.

(٢) أ- براون، علم النفس الاجتماعي في الصناعة، ترجمة السيد محمد خيري وآخرون، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، ص١٤٠.

(*) وقد حاول الدكتور «كمال دسوقي» الاجتهاد في المصطلحات المتعلقة بالجماعات، فوافق بين المصطلح العربي وما يقابله في اللغة الإنجليزية، فأعطى «للجماعة الصغيرة Group»، وللمجتمع المحلي، (أو الطبقي، أو المهني، أو الطائفي) «Community» «والجمع أو الحشد أو الجمهرة Growd»، وكلمة «مجتمع Spciety»، و«جمعية أو رابطة Assocation» وجمعاني نسبة إلى الجماعة«Collectivity» وللمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى د. كمال دسوقي، «ديناميكية الجماعة في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي»، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩، ص١٣.

كما أن الباحث اجتهد في تكملة ما غفله الدكتور «كمال دسوقي» ربما عن غير قصد، ويرى أن المصطلحات العربية التالية تقابلها بالفرنسية - «العصابة أو الشلة «Gang».

- الزمرة «Clique»
- التنظيم غير الرسمي «Informel Organisation»
- الجماعات الصغيرة « Petit Groupe »
- الجماعات غير الرسمية «Informel Groupe»

(٣) لجنة من الاساتذة المختصين - معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ ص٢١١-٢١٢.

ويعرف «جورج -ف» و«بيار-ن» الجماعة الصغيرة بأنها جماعة «أولية» تكون العلاقات فيها مباشرة، من شخص لآخر، وهي جماعات ضيقة النطاق، ولاترتبط بأية قواعد كتابية من المؤسسة، أو من أية منظمة أخرى، وهي ليست مفروضة من الخارج، لكنها مع ذلك تتمتع بقدر من الثبات والإستقرار، حيث أنها تستطيع فرض قواعدها على القادمين الجدد ومراقبة سلوكهم[٤]. أما «كرش Creche» و«كرتشفيلد Cretchfield» فيقرران أن المعيار الذي على أساسه يمكن تقرير ما إذا كانت مجموعة معينة من الأفراد يمكن أن تشكل جماعة نفسية يرتكز على دعامتين:

١- أن يمارس الأفراد وجودهم كجماعة في المجال النفسي لكل فرد، بمعنى أن يعملوا ويستجيبوا كجماعة.

٢- أن يتفاعل مختلف الأفراد مع بعضهم البعض تفاعلاً ديناميا...[٥].

يتضح من هذا التعريف أن الفعل الديناميمي هو أساس وجود الجماعة. وعلينا أن نؤكد حقيقة هي أن التفاعل بين أعضاء الجماعة أمر أساسي لقيام تلك الجماعة، وقد يتوزع التفاعل ويتعدد، وقد يكون التفاعل بين الأعضاء المشكلين للجماعة بالرفض أو القبول أو التجاهل، وعملية التفاعل هذه تؤثر في بناء الجماعة، وتكوينها، ذلك أن الأشخاص يكونون جماعات في محيط العمل، لأنهم يتفاعلون طوال استمرار العمل. وبالتالي يكون التفاعل شرطاً أساسياً لقيام الجماعة، وهذا التفاعل يقوم على عملية الاتصال التي بدورها تدعم الروابط الاجتماعية وتجعلها مستمرة.

ويورد «قاموس علم الاجتماع» تعريفاً مقبولاً للجماعة الصغيرة،

(٤) Georges Friedmann et Piérre Naville, Traité de Sociologie du Travail, Tôme 2, A Colins, Paris, 1970 P73 et 74.

(٥) دورن كارتريت وآخرون، تنظيم وقيادة الجماعات، ترجمة د. محمد طلعت عيسى، ط١، القاهرة، دار مطابع الشعب ١٩٦٥، ص٢١.

فيرى أنها (. . . جماعة ليس لها قواعد أو أهداف، أو قيادات ذات تحديد رسمي، وتتميز عموماً بالتلقائية وصغر الحجم، والطابع المؤقت، وقيام التفاعل بين أعضائها على المصالح المشتركة، والاتصال المباشر الودي)(٦).

ومن خلال ذلك يتبين لنا أن الجماعة لابد أن تتشكل في بناء معين، وأن التفاعل المباشر بين أعضائها أمر أساسي وجوهري، وتمتاز بالإرتباط الشعوري الذي يقوم على أساس الميول والعادات المشتركة، ولابد من توفر التجانس بين أعضائها، والشعور بالانتماء والرغبة في القيام بكثير من ألوان النشاط والعمل المشترك.

ويعرف «سميث Smith» الجماعة الاجتماعية بأنها (وحدة تتكون من عدد من الأشخاص يتوفر لديهم الإدراك الحسي الكلي بوحدتهم، ولديهم القدرة على التفاعل، أو يتفاعلون بأسلوب موحد تجاه البيئة)(٧).

فالإدراك الحسي والشعور بالانتماء إلى الجماعة هي صفات لابد أن تتوفر بين الأعضاء حتى يتشكلوا جماعات.

ويعرف العالم السوسيولوجي «إيبانك Enbank» الجماعة بأنها (. . . شخصان أو أكثر، بينهما علاقة من التفاعل السيكولوجي، والعلاقة التي تقوم بين شخص وآخر يمكن تجريدها، وتمييزها عن علاقتهما بالآخرين، ومن ثم يمكن أن نتعرف عليهما كوحدة)(٨).

ويتضح من هذا التعريف أن «إيبانك» قد أكد علاقة التفاعل السيكولوجي التي أكدها علماء كثيرون قبله، إلا أنه يميز بذكر عدد الجماعة الذين هم شخصان أو أكثر، ولعل في ذلك تكمن الأهمية الكبرى للجماعة، ذلك أن عددها لابد أن يكون محدوداً، لذلك نرى «علماء

(٦) د. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص٢١٥-٢١٦.

(٧) (٨) محمود حسن، نمو الفرد في الجماعات الصغيرة، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، بدون تاريخ، ص١٢٦-١٢٨.

الإجتماع» متفقين على أن عدد الجماعة يبدأ بشخصين على الأقل، إلا أنهم اختلفوا في تحديد العدد الكلي للجماعة، ونرى من جانبنا أن حجم الجماعة لاينبغي أن يكون كبيراً، فإذا تجاوز العشرة أشخاص فإن الجماعة تنقسم على نفسها لتشكل جماعات صغيرة داخل الجماعة الأكبر.

ولكي نكون أمام جماعة إجتماعية فلابد من توافر شرطين أساسيين:

١ - وجود علاقات بين أعضاء الجماعة بحيث أن وظيفة كل عضو تؤثر في سلوك الآخر وتتأثر به.

٢ - وجود بناء أي إطار إجتماعي مستقر نسبياً[٩].

فلا يمكن تصور جماعة بدون بناء إجتماعي متكامل يجمع وحدتها ويحدد أنشطتها، ويجعلها تختلف عن التجمعات الأخرى، إذن فأول أساس سوسيولوجي للجماعة هو البناء المتكامل الذي تقوم الجماعة على أساسه، وليست الجماعة مجرد تجمع لعدد من الأفراد لايربطهم بناء متكامل.

وبالإضافة إلى تأكيد «ليفين Levin»[*] على أهمية البناء في تركيب الجماعة، إلا أنه ينفرد بعرض الخصائص التي تميز الجماعة عن بقية التجمعات فيقول: (من المسلم به أن الجماعة أكثر من مجموع الأعضاء المكونين لها، أو هي تختلف تماماً عن مجموعة أعضائها فالجماعة لها بنيانها الخاص، وأهدافها الخاصة، وعلاقاتها الخاصة، بالجماعات الأخرى.... ويمكن تعريف الجماعة بأنها كل دينامي، بمعنى أن أي تغيير في أحد أجزائها، يؤدي إلى تغيير في بقية الأجزاء الأخرى[١٠].

---

(٩) Joseph Sumpfet Michel Hugues, Dictionnaire de Sociologie, Librerie Larousse, Paris 1973, P 141.

(*) -كيرت ليفين: أول من اهتم بموضوع ديناميات الجماعة، وقد طوره تلامذته فيما بعد أمثال «بافيلاس» و«كارتريت» و«فستنجر» و«فرنش»، كما أسس «ليفين» في سنة ١٩٤٥ مركزاً للبحث في ديناميات الجماعة، بمعهد ماساشوست للتكنولوجيا، وقد نقل المركز في سنة ١٩٤٨ إلى جامعة ميتشجن بالولايات المتحدة.

(١٠) د. محمود حسن: نمو الفرد في الجماعات الصغيرة، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، بدون تاريخ، ص ١٢٨-١٢٩.

فعلى سبيل المثال وفاة رب الأسرة، أو ظهور مولود جديد فيها، يؤدي إلى تغيير جميع نواحيها، وكذلك الحال في جماعة العمل عند إنتقال قائد الجماعة إلى العمل في مكان آخر، فإن ذلك التغيير يؤدي إلى تغيير في بقية أجزاء الجماعة.

وأيضاً للجماعة خاصية تميزها عن بقية الأعضاء المشكلين، منها فسلوك الأعضاء، وآرائهم فرادى، قد تختلف عن سلوكهم، وآرائهم حين يكونون مندمجين في الجماعة، ولتأكيد ذلك ذهب «دوركهايم» إلى تطبيق قاعدة «الكل ليس مجموع أجزائه» وإذا كانت الجماعة تتكون من أفراد فليس مجموع الأفراد يساوي الجماعة، بل إن للجماعة خصائص، وطبيعة، ومميزات، تختلف بها عن خصائص الأعضاء المشكلين منها.

كما هو الحال في خصائص الماء التي تختلف عن خصائص العناصر المكونة له، «الأوكسجين والإيدروجين»، وكذلك الحال بالنسبة لجسم الإنسان، الذي يتميز بخصائص تختلف عن خصائص أعضائه[١١].

(فهذه الجماعة تفكر، وتشعر، وتفعل بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي يفعل بها الأفراد لو كانوا منعزلين، وإذا بدأنا إذن من هؤلاء فسوف لانفهم شيئاً عما يجري في الجماعة)[١٢].

وبعد هذه التعريفات المختلفة لابد أن نخرج بمفهوم «للجماعة الصغيرة» يتعلق بموضوع بحثنا، فنرى أن «الجماعة الصغيرة» هي التي تنشأ بصورة تلقائية داخل تنظيمات العمل، وتتكون من شخصين فأكثر على ألا يتجاوز العدد الكلي لها التسعة أشخاص، ولها بناء معين تستند إليه، ويدخل أعضاؤها في علاقات وتفاعلات نتيجة الإتصال المستمر بينهم، وتربطهم بعض القيم والمعايير، ويقوم التفاعل بين أعضائها على المصالح

(11) Emile Durkhiem, de Le Division Du Travail Social 8 éme edition, Dollaz, Paris 1968, P57.

(١٢) د. كمال دسوقي، نفس المرجع السابق، ص٦٤.

المشتركة، وهي تشبع الحاجات الإجتماعية لأعضائها، وأهم ما يميز الجماعة هو البناء، وصور التفاعل، والإنتماء القوي للجماعة من طرف أعضائها، وكذلك الضوابط التي تضعها، وتمارسها على أعضائها، وتتميز بخصائص تختلف عن خصائص الأعضاء المشكلين منها.

وهذه الجماعة لاتعيش في فراغ، بل هي تنشأ وتترعرع وسط إدارة، أو مؤسسة معينة وتؤثر وتتأثر بالمحيط الذي تنشأ فيه، فكيف تتفاعل هذه الجماعات مع المحيط الإداري، وما هو موقف الإدارة منها...؟

٢- مفهوم وخصائص الإدارة

كنا قد حللنا الجماعات الصغيرة في الفقرة السابقة، وعرَّفنا بها من جميع زواياها، وجوانبها، وفي هذه الفقرة سنتوقف عند الإدارة وموقفها من جماعات العمال، فما هي الإدارة..؟.. وما موقفها من هذه الجماعات؟

يشير المفهوم البسيط للإدارة إلى أنها تعني القدرة على تدوير الأعمال لانجاز الأهداف، ويعرف «وليم نيومان W, Newman» الإدارة بأنها «قيادة توجيهية، وضبط لجهود مجموعة من الأفراد لتحقيق هدف مشترك»(١٣).

فالإداري الناجح هو الذي يمكِّن جماعته من تحقيق أهداف التنظيم بأقل قدر ممكن من الموارد والجهد، وفي أقل وقت محتمل.

وقد مالت التعريفات المختلفة التي أعطيت إلى الإدارة إلى جوانبها الرسمية، وركزت على جانب الرشد فيها، فقد أعطى «ليفرد براون» تعريفاً للإدارة الحديثة، وجه الاهتمام فيه للإدارة كنسق للسلطة الرسمية(١٤)، إلا أنه أغفل الجوانب الإجتماعية في الإدارة، عندما اعتبرها عبارة عن نسق

(١٣) سعد عيد مرسي بدر، عملية العمل، مدخل في علم الإجتماع الصناعي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢، ص٩٩.

(١٤) باركر، براون وآخرون، علم الإجتماع الصناعي، ترجمة محمد علي محمد وآخرون، الإسكندرية، منشأة المعارف، بدون تاريخ، ص١٢٦.

للسلطة الرسمية ، كما نظر البعض إلى الإدارة من زوايا متعددة ومستويات مختلفة ، فقد حدد «هاريسون مايدز» ثلاث منظورات للإدارة هي :

١- الإدارة كأحد الموارد الإقتصادية ، تستهدف تنظيم وإدارة الموارد المختلفة .

٢- كنسق للسلطة يضع السياسة اللازمة لإدارة المهام المختلفة .

٣- كجماعة اجتماعية خاصة(١٥) .

وما يهمنا في النظر إلى الإدارة هو زاويتها الإجتماعية ، . لذلك سنركز تحليلنا حول الإدارة كجماعة اجتماعية ، ويمكن استخلاص أهم خصائص الإدارة في النقاط التالية :

١- الإدارة نشاط إنساني يتكون من وظائف تشكل مع بعضها البعض «عملية الإدارة» فالإدارة نشاط فريد يتميز بالشمول والترابط .

٢- تختص الإدارة بتحقيق أهداف معينة تتفق عليها جماعة معينة من الناس ، وتعمل على توجيه جهود الجماعة لتحقيق تلك الأهداف .

٣- تهتم الإدارة بالعنصر الإنساني في العمل ، والنظرة الإدارية للإنسان تختلف عن نظرة رجال الاقتصاد أو الهندسة ، الذين يقدرون جهوده بقياسات مادية ثابتة ، في حين أن الإدارة تنظر إليه ككيان ديناميكي متحرك ، له دوافعه ، واشباعاته ، وسلوكه ، وهي جزء من هذا السلوك ، ولا يمكنها الإنفصال عنه .

٤- لا تظهر الإدارة إلا مع وجود العمل الجماعي ، فالإدارة تختفي بتوجيه الإنسان في موقع العمل ليتعاون مع غيره ، لتحقيق أهداف معينة ، ومن النادر أن يتمكن فرد واحد من انجاز الأعمال المطلوبة ، الأمر الذي يتطلب جهود جماعته ، ويصبح عمل الإدارة هو التوجيه والتنسيق بين التخصصات المختلفة .

٥- يعتبر مجال العمل الإداري أوسع من مجال العمل الفني ،

(١٥) نفس المرجع ، ص١٢٥ .

فالعمل الفني يهتم بالخصائص الملموسة للمادة ووسائل التعامل معها كالآلات، والمواد، والطاقة، والإنسان يمتلك وسائل ضبط المادة تماماً كما تمتلك الإدارة وسائل ضبط الإنسان، لذلك فإن مجال العمل الإداري يزيد من مجال العمل الفني، لأن الإدارة تقوم بتوجيه الجهد الإنساني، وتهتم بالخصائص الملموسة للآلات، والمواد، والطاقة، فهي تستخدمها لمساعدة الجهد الإنساني ليكون أكثر فاعلية، وديناميكية.

٦- يختلف العمل الإداري عن العمل التنفيذي، فالعمل الإداري يختص بتوجيه جهود الغير نحو تنفيذ مهام معينة، والإدارة ليست وسيلة تنفيذ للأعمال، بل إن الأعمال تنفذ بواسطة الآخرين، ويترتب على ذلك أن الفرد لكي يصبح إدارياً، فمن الضروري أن يتغلب على الميل نحو أداء الأشياء بنفسه، ويؤمن بأن الأعمال تتحقق عن طريق غيره من الأعضاء التنفيذيين.

٣- الفرق بين الإداريين والعمال

في غالب الأحيان يتساءل علماء النفس والإجتماع عن الفارق بين العمال والإداريين، وهل وجهات نظر العمال تتطابق مع وجهات نظر الإداريين- وهم يعملون في مؤسسة واحدة، ويخضعون لنفس الشروط والظروف والقواعد-؟ في هذا الإطار أجريت عدة تجارب، وأثبتت أن هناك تبايناً واضحاً بين ما يعتقد الإداريون أن العمال يريدونه، وما يريده العمال أنفسهم، (. . . ففي أحد البحوث، سئلت مجموعة من الإداريين والمشرفين بإعطاء قيمة من ناحية الأهمية لعشرة عوامل مهنية، بحيث يعطي العامل الأكثر أهمية الرقم (١)[١٦]، وهكذا بالتوالي حتى رقم (١٠) للعامل الأقل أهمية، وفي نفس الوقت وجهت الأسئلة نفسها إلى العمال، وقد دلت النتائج على وجود تباين بين وجهات نظر الطرفين، فقد أعطى الإداريون أهمية أكبر للعوامل التالية:

(١٦) سعد عيد مرسي بدر، مرجع سبق ذكره، ص٨٢-٨٣.

الراتب، الضمان الوظيفي والترقية، بينما أعطى العمال أهمية أكبر للتقدير المعنوي والاحساس بأداء عمل مهم، والتفهم من جانب الإدارة، لمشاكلهم الشخصية(١٧).

وهكذا يتبدى لنا الاختلاف بين وجهات نظر العمال والإداريين، فكل طرف ينظر إلى قضايا المؤسسة، والمشكلات العمالية، من زاوية تختلف عن رؤية الزاوية الأخرى، وهناك نقاط اختلاف كثيرة بين العمال والإداريين، فمثلاً نجد أن (. . . التنظيم غير الرسمي يضع معايير سلوكية تسبغ مكانة عالية على العامل البطيء الإنتاج، الذي يحد من العمل، في حين أن الإدارة تضع معايير المكانة العالية لذوي الإنتاج المرتفع وفقاً لخطة الحوافز، فإن النظامين يبدوان مختلفين، وفي صراع، وإذا أمكن التوفيق والتقارب بين النظامين، فإن الصراع سيقل بما يؤدي إلى مزيد من الإنتاجية ورفع المعنويات)(١٨) فالإدارة تضع معايير المكانة العالية للعامل الذي ينتج أكثر، فينال حوافز أكثر، إلا أن جماعات العمال غير الرسمية تضع مكانة عالية للعامل الذي يتقيد بما تمليه عليه جماعته، ولايخرج عن تلك القواعد التي رسمتها له، وإذا مال إلى جانب الإدارة، فجماعته ترفضه، بل. ويتعرض للسخرية، والاستهجان، والعقوبة في بعض الأحيان.

ومن ملاحظات الباحث أثناء اجرائه للبحث الميداني، أن العمال يشكلون جماعات غير رسمية، ففي المقهى أو المطعم، يظل العمال يحافظون على مكانتهم، ولايختلطون بالإداريين، فنجد في المطعم أن عمال الإنتاج يتحاشون الاختلاط بموظفي الإدارة، ذلك أن هناك عدة أسباب تجعلهم لايختلطون بهم، ولايشكلون جماعات معهم، ومن بين الأسباب

(١٧) علي عسكر، وجعفر يعقوب العريان، السلوك البشري في مجالات العمل، الكويت، منشورات ذات السلاسل، ١٩٨٤، ص٤٨.

(١٨) كيث ديفيز، السلوك الإنساني في العمل، ترجمة سيد عبد الحميد مرسي ومحمد اسماعيل يوسف، القاهرة، نيويورك، دار نهضة مصر للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٦، ص٣٦٦

تلك النظرة الفوقية التي ينظر بها موظفو الإدارة للعمال، فقد لاحظ الباحث أن العمال عندما يدخلون المطعم لتناول وجبة الغذاء، فإنهم يميلون إلى بعضهم، ويجلسون على طاولات متقاربة، ويوجهون النكت والتعاليق لبعضهم، ونادراً ما يكون بينهم إداري.

لذلك فإن موظفي الإدارة يمتازون بالنظافة وحسن الهندام، في حين أن عمال الورشات عادة ما يمارسون أعمالاً غير نظيفة، ويتميزون ببدلتهم الزرقاء، التي يتحتم عليهم ارتداؤها عند مباشرتهم العمل في الورشات[١٩].

والواقع أن هناك اختلافاً في كثير من المعايير التي تضعها جماعات العمال غير الرسمية، وتضفيها على أعضائها، قد تتعارض مع المعايير التي يضعها الإداريون، (وإذا ما أحس العامل أن مصالح شركته تصطدم مع مصالح جماعته الأولية - وهي في هذا المثال جماعة عمله - فإن أي قدر من الدعاية أو القبول، أو التوسل، أو القهر، لن يؤدي به إلى تنمية مشاعر الولاء نحو هذه الشركة)[٢٠].

وهكذا نجد أن العمال إذا ما تعارضت مصالح جماعتهم مع مصالح شركتهم - والممثلة في الإداريين والرؤساء - فإن أي وسيلة تجعل العمال أكثر ولاء لمؤسستهم لن تجدي نفعاً، وإذا كان الصراع بين الإدارة والعمال ينشأ عادة بسبب الملكية التي هي محل النزاع، فالعمال الذين لايملكون وسائل الإنتاج يشعرون بالغربة، ويؤدي بهم الحال إلى التغيبات والتكاسل، إلا أنه حتى في المجتمعات التي تكون فيها الملكية عامة (ملك المجتمع أو الدولة) لم تستطع القضاء على التمييز بين العمال ورجال الإدارة الذين يحاولون

(١٩) حسان الجيلاني، التنظيم غير الرسمي في المصنع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون تاريخ. ص٥٣.

(٢٠) أ-بروان، مرجع سبق ذكره، ص١٣٦.

الحـصـول على كل المزايـا ويحـرمـونهم حـتى من المكاسـب التي يستحقونها[٢١].

فـالصـراع يقـوم بين من يمارسـون السـلطة وبين أولئك الذين أبعـدوا عنها، أو بعبارة أخرى، ينشأ الصراع بينهم نتيجة لعدم التساوي في توزيع السلطة بينهم[٢٢].

إذن فالصـراع لم يكن من أجل طبيعة الملكيـة إذا كانت تابعـة للقطاع العـام، أم الخـاص بل من أجل السلطة ومـراكـز النفـوذ، والقـرار داخل المؤسسة.

وقد ذهب بعضـهم إلى اعتبـار أن (الإداري بحكم وظيفتـه له إدراك غالباً ما يخالف إدراك من يقومون بالعمل تحت قيادته، والإداري الفعال هو الذي يحـاول وضع نفسـه في مـوقف الموظف أو العـامل، ليكون أقـدر على تحقيق الانسجام في محيط العمل)[٢٣].

٤- موقف الإدارة من الجماعات الصغيرة

للإدارة دستور، وقوانين تهدف إلى تنظيم المؤسسة، وترتيب الآلات والأدوات، والقوى البشرية، وفق خطة مضبوطة، الهدف منها رفع الكفاية الانتاجية للعاملين، وتأدية المهام والمسؤوليات الملقاة عليهم بصورة رشيدة، بعيداً عن العواطف، والأهواء الشخصية، لذلك، فإن أي سلوك إنساني خارج عما حددته الإدارة بصورة دقيقة وواضحة يعتبر مرفوضاً، وغير معترف به، إلا أن الإدارة تواجه صعوبات كبيرة من طرف جماعات العمل الصغيرة عندما تحاول تطبيق اللوائح، والقواعد الرسمية، وقد تنحرف هذه القواعد إذا أصبحت سلوكاً للعاملين في التنظيم.

(٢١) عبد الرزاق جلبي، علم إجتماع الصناعة، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، ١٩٩١، ص٣٣٤.

(٢٢) نفس المرجع والصفحة.

(٢٣) علي عسكر وجعفر يعقوب العريان، مرجع سبق ذكره، ص٤٨.

لذلك، فمهمة الإدارة لم تعد تتعلق بإصدار الأوامر والقرارات فقط، بل هي تضطلع بمهمة اجتماعية، يشارك في قراراتها جميع أفراد التنظيم، وفي هذا السياق نجد أن «أ-براون» عندما يتكلم عن النتائج التي توصل إليها «إلتون مايو» يقول أن جزءاً من هذه الدراسة علمتنا درسين:

أولاً- لا يمكن أن تكون مجموعة من الناس تم بينهم اتصال لفترة زمنية مهما كان طولها دون أن تتكون بها مثل هذه التجمعات غير الرسمية.

ثانياً- من العبث تفكيك تلك التجمعات، وعلى السياسة الحكيمة أن تعمل على التوفيق بين اهتمامات الإدارة، واهتمامات العمال، بحيث تعمل الجماعات الصغيرة على تحقيق نفس الأهداف، بدلاً من احباط كل منهما لمجهود الأخرى[٢٤]، ذلك أنه إذا تعارضت أهداف الجماعات غير الرسمية مع أهداف الإدارة، فإن كل جهة تعمل على احباط مجهودات الأخرى، والجماعات الصغيرة تظهر شاءت الإدارة أم أبت، لأنها تمثل الطبيعة البشرية، ومن الصعوبة محاربة هذه الطبيعة، (فانتماء الأفراد إلى الجماعات المختلفة حاجة فطرية أساسية في النوع البشري، كما أنها حاجة تنمو بتأثير الثقافة)[٢٥].

فوجود الجماعات الصغيرة بالمؤسسات الصناعية، أمر طبيعي وعادي وظهور هذه الجماعات الصغيرة في التنظيمات المختلفة إنما يعود للأسباب التالية:

١- إن تكوين وظهور الجماعات أمر لا يمكن تجنبه مهما كانت طبيعة ودرجة الرضا عن العمل في التنظيم.

٢- إن للجماعات آثار لا يستهان بها بالنسبة للأداء، والسلوك الكلي لأعضاء التنظيم.

(٢٤) أ-براون، مرجع سبق ذكره، ص٨٩.

(٢٥) محمود حسن، نمو الفرد في الجماعات الصغيرة، مرجع سبق ذكره، ص٤٥٥.

٣- إن عضوية الأفراد في الجماعات يمكن أن يكون لها طابع ايجابي أو سلبي[٢٦]، وهذا حسب الظروف والأوضاع التي تمر بها جماعات العمل داخل المؤسسة.

ويتخذ موقف الجماعة، وفقاً لموقف الإدارة الذي يمكن حصره في اتجاهين أساسيين، وهما الموقف السلبي، والموقف الإيجابي.

أ- الموقف السلبي للإدارة

يقرر «ميتاي إتزيوي» أن هناك جماعتان يحدث بينهما الصراع على المصالح هما: جماعتا المال والإدارة، ذلك لأن جهد الإدارة نحو جعل العامل يؤدي عمله، جعله يعيش في غربة من عمله، بما أنه لايملك، وسائل الإنتاج، ويفتقر إلى كل فرصة للابتكار، نتيجة لرتابة وتكرار العمل، حيث أصبح عمله لامعنى له، وهكذا يصبح العامل في غربة من عمله، وحالة الغربة هذه موجودة في التنظيمات التي يوجد بها عاملون[٢٧]، حيث أن هؤلاء العاملين الذين يريدون من الإدارة أن تتفهم أوضاعهم، وتعاملهم بنوع من الرفق، والعطف، لايجدون فيها إلا القسوة، والصرامة، وهي لاتستعمل قسوتها بصورة عادلة، فتنشأ روح السخط والعدوانية، ويتسم الجو بالركود، والرتابة، وهو الجو الذي يؤثر على معنويات العمال[٢٨].

وللفرد حاجات إنسانية للارتباط بالأنشطة الاجتماعية، وقبول الغير له، وتحقيق الصداقة المتبادلة، ومع ذلك هناك العديد من المديرين الذين يعرفون، بوجود تلك الحاجات، ولكن يتصورون أنها تهديد للمنظمة، ويتعاملون مع أفراد المنظمة وفقاً لذلك، بحيث يراقبون العلاقات الإنسانية بدلاً من تركها في شكل التجمعات الإنسانية، الطبيعية، فعندما تشعر

(٢٦) محمد علي شهيب، السلوك الإنساني في التنظيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٦، ص١٧٢.

(27) Bernard Moltez, Opcit, P, 52.

(28) George Friedman, ou va le Travail Humain, Op Cit, P, 217.

المنظمة بوجود مجموعات غير رسمية تهدد وجودها، تحاول تفكيك تلك المجموعات، ولكن سوف يقاوم أعضاء المجموعات عن طريق الرفض وعدم التعاون(٢٩).

وعندما تتعارض مصالح الإدارة مع مصالح الجماعات الصغيرة، فإن الموقف السلبي للإدارة يتمثل في تجاهل الجماعات الصغيرة، وعدم العناية بها، واحتقار عناصرها البارزة، ومعاملتهم بخشونة، ورعونة في بعض الأحيان، بل يؤدي الحال بالإدارة إلى محاربة جماعات العمل، والتعريض بأهم عناصرها، وانزال العقوبات عليهم، ومتابعتهم، ومحاولة تفريق صفهم.

وقد ذهب رأي متطرف إلى أنه إذا كان اتحاد الجماعات، وتماسكها، يؤديان إلى خفض الانتاج وتحديده داخل المؤسسة الانتاجية، وإذا لم يكن هناك احتمال تطوير جماعات منسجمة مع أهداف المؤسسة، والإدارة، فإنه على الإدارة أن تمنع تحقيق تماسك الجماعات في العمل. ويكون هذا عن طريق التنافس بين الأفراد، وزيادة عدد العاملين، مع بعضهم البعض إلى حد امكانية يكون فيها تكوين الجماعات المتماسكة أمراً صعباً، والعمل على وضع العاملين من خلفيات، وذوي شخصيات، وظروف غير متجانسة مع بعضهم، بحيث يمكن تعديل وترتيب العمل بما يقلل الاتصال والتفاعل بين الأعضاء(٣٠).

هذه وجهة نظر قد تمارسها الإدارة فعلاً، بل لانبالغ إذا قلنا أنها طريقة تتعامل وفقها الإدارة حالياً في الكثير من مؤسساتنا الصناعية، وهي حسب تعبير «إرجيرس» مرحلة الدكتاتورية البدائية في معاملة الناس، إلا أن الحضارة الحديثة حلت محل الدكتاتورية البدائية، فقد بدأت قبل الحرب

(٢٩) فريد راغب النجار، النظم والعمليات الادارية والتنظيمية، الطبعة ٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧، ص٣٤٧.

(٣٠) حمدي فؤاد علي، التنظيم والإدارة الحديثة، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١، ص٢١٥.

العالمية الثانية، تعنى بالعلاقات الإنسانية الطيبة مع العاملين، حتى أصبحت اليوم -ولو أن هذا لم يكتمل بعد- تعني بمقابلة حاجة العاملين للاحترام واثبات الذات[٣١]، إلا أنها في بعض مؤسساتنا ما زالت مستمرة في معاملة الناس بشكل دكتاتوري متصلب، ومازال الاحترام وإثبات الذات لاتهتم بهما الإدارة، ولايلقى الصدى الكافي، فالإدارة في موقفها السلبي هذا تلجأ إلى الهروبية بدلاً من مواجهة جماعة العمال، وبدلاً من أن تقوم بدراسة علمية لهذه الجماعات، قصد معرفة مطالبها، واتجاهاتها، ووضع حلول مناسبة لها، تقوم الإدارة بمحاولة تقسيم جماعات العمل، بما يقلل من الاتصال والتفاعل بين أعضاء الجماعات، فليست هذه بالطريقة المثلى لتسيير المؤسسات، والبشر، وما أن تقوم الإدارة بهذه الطرق اللاإنسانية حى تقوم جماعات العمال بالتكتل والتوحد ضدها، ويبلغ الصراع درجة عنيفة بين الجماعات والإدارة، ويؤدي الأمر في الأخير إلى عواقب وخيمة لاترضاها جماعات العمل، ولاتتناسب مع الإدارة المتسببة فيها إلى حد ما.

ب- الموقف الإيجابي للإدارة

رأينا أن الموقف السلبي الذي تقفه الإدارة من الجماعات العمالية يؤدي إلى تفاقم الوضع، وإلى الصراع وأعمال العنف في بعض الحالات، وهو ليس الموقف المثالي الذي من المفروض أن تقفه الإدارة من عمالها، أما الموقف الإيجابي، فيتمثل أساساً في الاعتراف بجماعات العمال الصغيرة، وتوفير الجو المناسب لها للعمل بحرية، وروح معنوية مرتفعة، وإذا كان العمال يشكلون جماعات غير رسمية فإن (... تكوين الجماعات - يعتبر بصفة عامة لصالح المؤسسة والإدارة، ومن الأفضل - في معظم الأحوال- أن تتعامل الإدارة مع جماعات من العمال أو الموظفين، وليس مع الأفراد، فالجماعات المتماسكة تظهر فيها روح العمل الجماعية بصفة أكبر، وكذلك،

(٣١) علي محمد عبد الوهاب، إدارة الأفراد، ج١، ط٢، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٧٥، ص٤٢٦.

فإن مستوى الرضا الإجتماعي، والمعنويات تكون مرتفعة في المجموعات المتماسكة[٣٢].

لذلك فمن الأفضل للإدارة أن تشكل جماعات عمل مستقرة، وتساعد العمال في الانضمام إليها، وهذا ما أكدته العديد من الأبحاث والدراسات، فقد توصل الدكتور «علي محمد عبد الوهاب» إلى نتيجة مقبولة في إدارة الأفراد فهو يرى أن (إدارة الأفراد-من خلال رجالها والمشرفين المباشرين- يجب أن تتعرف على الجماعات التي تتعامل معها، وتدرس خصائصها، وأهدافها، ودوافعها، وأساليب عملها، وتفحص العلاقات بين أعضائها في ضوء هذه الأهداف والدوافع والأساليب و حتى تتبين أثر هذه العلاقات على الفرد والجماعة والمنظمة جميعاً، وتتخذ من السياسات ما تراه مناسباً)[٣٣]، وبهذا تستطيع الإدارة أن تتعامل مع جماعات عمل متماسكة، تؤثر بدرجة كبيرة على انتاج المؤسسة.

والإدارة الحكيمة تستطيع أن تقوم بجمع الأصدقاء والزملاء، حتى وإن كانوا يعملون في ورشات متباعدة، وتقرب بينهم حتى يستطيعوا تشكيل جماعات عمل متماسكة، كما عليها ألا تخلط الأصدقاء الذين يشكلون جماعات بغيرهم من الأعداء، أو من العمال المعزولين أو من الذين لاينسجمون مع هذه الجماعات، وينبغي على الإدارة أن ترتب عمل الجماعة، بحيث يرتبط العمال ببعضهم، بدلاً من أن تعمل على تمزيق وحدتهم، وبهذا الصدد حدد «كيث ديفيز» أربع إجراءات أساسية تستطيع الإدارة بواسطتها أن تؤثر على الجماعات والتنظيمات غير الرسمية، وتجعل أهدافها تتحد مع أهداف الإدارة، وهي كالتالي:

١- أن تجعل العاملين يعرفون أن الإدارة تتقبل التنظيمات غير الرسمية وتتفهمها.
٢- أن تضع في اعتبارها تأثير التنظيم غير الرسمي عندما تقدم على فعل ما.
٣- أن تعمل على تكامل اهتمامات الجماعات غير الرسمية مع اهتمامات الإدارة.

(٣٢) حمدي فؤاد علي، مرجع سبق ذكره، ص٢١٤-٢١٥.
(٣٣) علي محمد عبد الوهاب، مرجع سبق ذكره، ص٢١٧.

٤ - أن تعمل على عدم تهديد الأنشطة الرسمية للتنظيمات غير الرسمية بصفة عامة[٣٤].

والتساؤل الذي يطرح نفسه علينا: هو ماذا تفعل تجاه جماعات العمل؟ هل تترك الأمر للحكم الإنساني، والظروف، والأوضاع المختلفة، أي أن تعامل الأفراد بناء على الجوانب الإنسانية، والمشاعر، والعواطف، أم أن تطبق لوائحها وقوانينها في كل الحالات المماثلة، وتحت جميع الظروف بغض النظر عن العوامل الإنسانية.

في الواقع الإجابة على هذه التساؤلات يتطلب تحكيم العقل والعلم والتحليل الموضوعي النزيه.

يرى «كيث ديفيز» أن الموقف المرن هو الأكثر ملاءمة، وارتباطاً بالعلاقات الإنسانية . . . فهو يحترم الكرامة الإنسانية، والفروق الفردية وهو يقول: (إن صاحب العمل ملزم بمعاملة الناس سواسية، ما داموا متماثلين، ولكنه مضطر أيضاً لمعاملتهم معاملة مختلفة ما داموا مختلفين في المواقف المختلفة)[٣٥].

فالسياسة المرنة هي التي يجب أن تنتهجها الإدارة الحكيمة، كما أن الأسلوب المبني على النصيحة، والتوجيه بدلاً من التهديد والعقاب هو الأجدى والأنفع، ونظراً لأن الناس على اختلاف مشاربهم، وثقافتهم يستجيبون بطريقة مختلفة للمعاملة الواحدة، فمن المفروض أن تكون هناك مواقف إدارية مختلفة باختلاف السلوك الإنساني، حتى تؤدي إلى نتائج متساوية بين الجميع.

وهكذا تكسب الإدارة جماعات العمل الصغيرة إلى صفها، وتعمل على تشجيع المبادرات، وتفتح المجال للتعبير، وحرية الرأي.

* * *

(٣٤) كيث ديفيز، مرجع سبق ذكره، ص٣٦٥-٣٦٦.
(٣٥) نفس المرجع، ص٣٣٢.

فن الشعر السوريالي

تأليف: بودغاتسكايا
ترجمة: زياد الملا

كانت صيغة: «الفن ينبغي كتابته شعراً» هي صيغة كافية لإبراز وجود فن شعري متميز عن النثر(١)، وباختصار، برز الشعر، بشكل أو بآخر، بصفته الفن الذي له قوانينه الأكثر صرامة، والمحصور ضمن بناء مصقّد مسبقاً، ومنذ قرون، بمواثيق مدروسة من حيث الوزن والقافية وطقوس الأجناس الشعرية إلخ.

(*) زياد الملا: أديب من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب: من مؤلفاته «روائيين أمريكيون».

بيد أنه بدءاً من «خواطر» رامبو ومع ظهور شعر أبولينير، لم تعد الصيغة الكلاسيكية القديمة الخاصة بتعريف الشعر كافية بل حتى هي غير وطيدة. فأبولينر وايلوار وبريتون، ومن بعدهم، شعراء معاصرون كثيرون، يرون أن سمات الشعر كالقافية والوزن قد صارت بالية وتحد من حرية التعبير عن المضمون الشعري(٢). هذا وكان ابدال البحر الشعري بالإيقاع وتحطيم القافية والتنقيط والفواصل وادخال المحتوى «اللاشعري» كان كل هذا قد احتاج إلى البحث عن موازين للشعر لا من خلال المنظور الكمي بل في نطاق تبيان النوعية الخصوصية للشعر ومادته وجوهره. وإن الشعر المعاصر ذاته هو، قبل كل شيء، الكشف الدائب عن خصائصه الداخلية(٣).

هذا وتحتل السريالية موضعاً مميزاً في هذه العملية إذ عندما تقرأ نصاً من الأدب السريالي، شعراً أو نثراً، وتطلع على إبداع كتاب وشعراء معترف بهم جهابذة السريالية نلمس ضياعاً جلياً فيه كل الحيرة والارتباك وتعود الحيرة قبل كل شيء، إلى الإحساس الدقيق «بخصوصية» هذا الجنس الأدبي وصعوبة تحديد مصدر هذا الإحساس، وعند ذاك تستقصي عن الحل لهذه الشكوك وذلك في التوجه إلى بيانات السريالية العديدة أو إلى منظري هذا الفن. وبدا كما لو كان كل شيء جلياً ويقوم على السعي لإبداع «الواقع الحقيقي» (السمةالسريالية) ورفض الإشراف والمراقبة من جانب أية مفاهيم ومقولات ذات طابع منطقي، أو أخلاقي، أو جمالي، وخرق المنظومة المألوفة للأشياء والتخلي الفعال عن الابتذالية، وتقديس ماهو رائع وبهي إلخ، وعلى أساس هذا، نجد المفتاح الذي سيكشف سر مضمون المنهج السريالي ككل وخاصة في الشعر.

بيد أن بيانات السريالية، مثلها مثل كل البيانات (لاسيما المبكرة منها) مفعمة بالأطناب والمبالغة المفرطة وهي مطروحة كقانون أساسي ومبدئي، عدا هذا تفعل فعلهاطبيعة تثبيت السريالية في الأدب أي واقع أن الجلسات والقراءات والحوارات والمعارض وغيرها إنما تتضمن الميل المتعمد للتشاجر

الإستفزازي مع القارئ والمستمع وتوجيه «الطمة إلى الذوق الاجتماعي» وليس إبراز الروح الشعرية ذات الخصوصية. ولهذا السبب كان ينبغي الحكم على الشعر السريالي من خلال شهود متأخرين. ولكن السريالية تفقد الشيء الكثير مما كان متضمناً سواء في البيانات النظرية الأساسية أو في قصائد السرياليين الأولى لأن التوجه ذاته نحو اذهال الجمهور كان قد حمل إلى أعمالهم الشعرية مبادئ إبداعية جديدة. وفي هذا الصدد، ومن خلال تحليل الشعر السريالي ينبغي، كما يبدو لنا، استكناه كل مؤلف من هذا الشعر وذلك من خلال خطوطه المتطورة لاحقاً أو عن طريق الإطلاع على التجربة السابقة لهذه المدرسة.

وهنا نتتقي بعض الأسماء السريالية والتي يمكن لإبداعها أن يشكل مادة تتضمن توجهات السريالية والسرياليين «الأكثر نقاء» والذين يمكن في شعرهم، وضع الحدود بخصوص «حتى» و«بعد» أو «فضلاً عن هذا» . . .

ولعله الأكثر تميزاً ولفتاً للنظر هو الصرخات الجديدة لكل مدرسة في الأجناس التقليدية إذ، هنا، تبرز الصعوبة القصوى لتحطيم المبادئ والصيغ اللغوية القاموسية المحفوظة عبر العصور لذا، وفي هذه الأجناس بالذات، تبرز المبادئ الشعرية الجديدة، وفي أقصى حدتها.

لنأخذ الجنس الأكثر تقليدية في الشعر ألا وهو الشعر الغنائي العاطفي كي نلحظ كيف يتبدى كل هذا لدى الشعراء السرياليين.

فقصيدة زعيم هذه المدرسة أندريه بريتون «الإتحاد الحر» تذهلنا بخصوصيتها في طريقة الوصف:

يا زوجتي! بشعر الغابة الدافئة،

بأفكار الوميض الخفيف،

بخصر الساعة الرملية،

يا زوجتي! بقامة ثعلب الماء بين فكي الذئب،

يا زوجتي ! بشغور من غطاء الرأس وباقة من النجوم الهائلة . . . إلخ(٤) .

يبدو أن القصيدة كلها هي مختارات من المقارنات غير المتوقعة والتي يمكن متابعتها حسب الرغبة إلى مالانهاية . ففيها لانجد أيةوظيفة سوى العمل الاختباري البحت . وخصوصيتها الأساسية تكمن في التوقعات المفاجئة والدائرة في وسط وتقريب المواضع غير المفترضة سابقاً .

هذا وتشكل قصيدة بريتون صورة شعرية في صيغة صافية . بيد أن القصيدة الغزلية تتوقف عن غزليتها وعاطفيتها لأن الانفعالات تحل محلها استعراضات لوسائل نقل هذه الانفعالات .

إذا ألقينا نظرة على آراء السرياليين النظرية فإن العلاقة بين مقدمات بريتون النظرية وتطبيقها العملي ، وعلى الأقل في النص الذي اخترناه ، تبدو لنا متطابقة تماماً .

بيد أن امكانات هذا التطابق ذاتها ينبغي نفيها فيما إذا أخذنا بالحسبان التصورات نفسها الموجودة لدى شعراء مدرسة بريتون حول انفلاشية العملية الإبداعية .

كان السرياليون يرون أنه من الضروري إنهاء كل أشكال الأنموذج اليومي العادي والتماسك المنطقي للموضوعات ، والتي تبدع الصورة الشعرية . كتب بريتون أنه « لايوجد شيء سوى الرائع » . وإن شعر السرياليين يبدأ من لحظة ابداع الحكايات في صيغة القصائد والحكايات الكئيبة (هنا نظرية « الفكاهة السوداء ») والساخرة البعيدة عن الحقيقة والواقع .

هذا وتبرز العلاقة بين الحياة الفعلية والواقع الشعري من حيث كونها نزعاً كاملاً للشعر الذي يخلق عالمه وحيث تتحطم ، وبصورة متعمدة ، كل العلاقات القائمة فعلاً . ويصير حماس تحطيم هذه الصلات هو موضوع السريالية الشعري بكل أنواعه . ففي قصيدة جان آرب « الأحجار

المدجنة» ومن خلال بنائه الذي يذكرنا «بالإتحاد الحر» لبريتون نجد كيف تتطور السلسلة المتواصلة من خلال التشابهات غير المتوقعة:

الأحجار هي الأحشاء،

برافو، برافو،

الأحجار هي جذوع الهواء،

الأحجار هي أغصان الماء

برافو، برافو، برافو، برافو

الآذان، الأفواه، الأنوف، رؤوس الرجل - هي الأحجار(٥).

بيد أن مهام الشعر السريالي تضمنت، حسبما تشهد البيانات النظرية، عرض الصلة العامة بين الأشياء والناس، في صيغة شعرية(٦). وعلى مايبدو، تكمن المسألة، وبالذات في مكان البحث عن مصدر هذه الصلة.

تبدأ السريالية من نقطة نفي كل أشكال العالم المادي والروحي، المتعارف عليها. فهي، كما كتب بريتون، تعلن «بوضوح كاف، عن لاامتثاليتنا المطلقة». وفي البحث عن منظومة سريالية للأشياء تسعى السريالية «لرفع الأغطية» عن الواقع و«تجريده من الشعور» وفي الآن ذاته يحاول فلاسفة السريالية وشعراؤها اكتشاف الواقع الفعلي إذ إن الفرد البشري كان يمثل لهم فرداً حقيقياً فقط بقدر مايفتقد للتغطية الاجتماعية والأخلاقية والبورتريتية.

ظل سحب الأغطية خارج حدود الفعل الإبداعي الذي تم اختباره بالجوهر الصافي فحسب. وكما كتب ايلوار: «لنحاول، وإن كان هذا صعباً، أن نبقى أنقياء كلياً».

وعليه، صارت مسألة تطهير «الأنا» من كل تراكمات النظام الاجتماعي والأخلاقي والفردي هي الخطوة الأولى على طريق بناء الصلة

الشاملة عند السرياليين. كتب آرب إن «الركض المنهك وراء النقاوة» إنما كان يعني حصر التصورات عن العالم والإنسان ضمن أسس بسيطة. ويقول: «نحن نرمي بكل ماكان نسخاًووصفاً بغية تقديم الحرية الكاملة. . . للبسيط الأولي».

ففي الرسم السريالي (بالصورة الأكثر جلاء في لوحات آرب نفسه) تبدو الرموز الأولى البيضة كرمز للعالم، وحبة القمح كمبدأ للوحدانية، وتكتسب الشجرة طابعاً شمولياً، وأما تكنيك الرسم ذاته فهو كما كان يولد النظرة الناضجةوالطازجة والطفلية إلى الأشياء.

هذا ونتلمس بجلاء، السعي لرفع الأغطيةالشخصية للفرد وحصره في الجوهر البسيط و«تعرية» الإنسان في الشعر السريالي أيضاً. ففي قصيدة أخيل شافيه «ليلة مؤرقة» ورد مايلي:

أنا - لا عمر،

بلا أي كذب،

. . . .

أنا - وحيد

مع سكين، وخبز، وماء(٧).

لم يعد المظهر الفردي هو مقياس الفرد البشري، ولا أيضاً انتماؤه إلى أية مجموعة (سياسية، قبلية إلخ). ويتحدث بيير أونيك في «مجتمع بلا بشر» بصراحة فاقعة عن هذه النقطة:

أمام عقلي تتكشف بجلاء مفرط

عبثيةالتكتلات البشرية،

في البيوت المكبوسةبعضهابجانب بعض

مثل المسامات على الجلد،

في وسط الفراغ المريع للفضاءات الأرضية(٨).

وإذا عدنا إلى غزليات السريالية يمكننا اكتشاف الميل فيها، ومن خلال النشيد العاطفي التقليدي، ليس إلى عدم الإفصاح عن الشعور الفردي فحسب بل عن جوهره، أيضاً، وليس عن هيئة الحبيبة بل عن فكرة الأنوثة ذاتها:

أنت تقفين ـ الماء يتناقص،

أنت تتمددين ـ الماء يرتفع،

أنت ـ الماء المنطلق من اللجة،

أنت ـ الأرض المتجذرة،

والتي يتأسس عليها كل شيء،

أنت تنشدين الأناشيد السرية

على أوتار قوس قزح،

أنت ـ في كل مكان شبكت كل الطرقات،

أنت تحولين الزمن إلى ضحية،

امرأة، أنت تجلبين دوماً جسداً يماثلك،

أنت ـ المثل(٩).

كتب سان جون بيرس: «كان إبداعي يتطور، دوماً، في حالة من الانسلاخ عن القوانين والزمن. فهو كان يسعى لتلافي أيةمطابقات تاريخية أو جغرافية، بل حتى أية صلات مع التجربة الشخصية»(١٠).

وصرخ رينه شارفي «المنفى» و«اللامبالاة تجاه التاريخ»بأنه «لاوجود لتاريخ عدا تاريخ النفس»وأعلن بريتون: «يا إلهي! ماذا تريدون مني أن أعمل في العالم المعاصر؟.. سأكون، وحيداً، لامبالياً تجاه كل شيء في العالم».

بيد أن هذه التصريحات لم تتضمن، إطلاقاً، شعارات «الفن لأجل الفن» وإن كانت تذكر بها، ظاهرياً. فالسرياليون كانوا يرون أن الكشف عن التصورات الجديدة حول الفرد البشري وإمكاناته وتثبيتها هو مغزى نشاطهم. وكتبوا أن «هشاشة العالم قد رسخت الإحساس بالتعارض والانفصال عن العالم الذي نعتبره لامعنى له وغير معقول. . .» وينبغي على الفن أن يكون «تعويضاً عن التعاسات التي ترهقنا»(١١)، إلا أنهم لم يقترحوا منهجهم. وكان برنامجهم الجمالي والفلسفي الإيجابي ينحصر في تعرية الوعي الباطن وتقديس ماهو رائع. وإن تعرية الوعي الباطن لم تكن هي الهدف النهائي بل كانت وسيلة «لتبيان» الواقع الفعلي. وكان تقديس ماهو رائع هو أحد أشكال تثبيته.

لقد استعادت البيانات والنصوص الشعرية، التواصل مع رومانتيكيي القرن التاسع عشر. ففي بيان عام ١٩٢٤ ثمة استشهاد هام بكلمات نوفاليس: «. . . تتطور كثرة من الأحداث بالتوازي مع الواقع. فالبشر والظروف، كما هو معروف، يشوهون المسار المثالي للأحداث نظراً لأنهم هم أنفسهم سوية مع قيمتهم، يبدون غير كاملين. هذا ماحدث مع حركة الإصلاح إذ «عوضاً عن البروتستانتية أتى لوثر»(١٢). و من الجلي أن البحث عن مسار مثالي للأشياء وعن القيمة المثالية لمجريات الأمور إنما كان هو أساس الإحساس السريالي بالعالم. ولهذا السبب سعى اتباع السريالية للكشف عن المحتوى غير العادي والسامي في الموضوع، وعن الانفعالات، وعن الكلمة الأكثر عادية:

والسحابة الأصغر،
والكلمة الأكثر ابتذالاً،
والشيء الأكثر ضآلة،
حاول أن تجبرها على
تجليس الأجنحة(١٣).

كان على الفنان، الشاعر، النحات، أن يركز كل جهده كي يصير إنساناً يرى في الأشياء اليومية ماهو غير عادي «ويفتح البوابة لكل ماهو رائع»(١٤).

وبالمقابل، إنكشف جانب واحد من الفعل الإبداعي وبولغ به. إنه التخيل والابتكار. وإذا كان شعراء العهدالبودليري قد اعترفوا بالتخيل كهبةأكيدة ممنوحة من قبل المبدع فإن السرياليين كانوا يؤكدون أن التخيل هو خاصة بشرية عامة. وكان السرياليون يكررون، دوماً، أن الشعر يمكن إبداعه من قبل الجميع وليس من قبل واحد.

يمكن اكتساب التخيل، حسبما يزعمون، عندما يكون العقل في حالة من العطالة. «وينحصر الفعل البشري في تسجيل الصور التي تظهر «.. في حال انعدام المراقبة التي يحققها العقل ودون أية اعتبارات للمنظومة الجماليةأو الأخلاقية»(١٥).

إن حالة «مافوق العقلانية» هذه كما لو كانت تعيد إلى الإنسان جوهره الحقيقي المكنون وأما العالم فقد أضفت عليه مظهراً غير متوقع:

لايزال ذهني يلمع بين ورق الشجر،

وهو صاف مثل عربة إله الحب،

والفجر يأمر الطفل بالسجود،

والنظر إلى القلب الذي يخصه،

وأما أنا فقد رأيت أجمل العيون في العالم،

والآلهة الفضيين وحفنة من الياقوت الأزرق!

نعم، الآلهة الأصليين وأسراب الطيور،

ورأيت الطيور على الماء، رأيتها(١٦).

كان النداء الايلواري «بألبقاء نقياً بالمطلق» إنما يعني السعي إلى الرؤية

الطفلية المباشرة إلى العالم وإلى الذات نفسها(١٧). وكان موتيف «الراشد بعيون طفل» والذي يكتسب الطفولة المستعادة، هو وحده من مواضيع - الشعر والرسم والنحت السريالي، المفضلة(١٨). ومن هنا ينشأ الإحياء الدائب لأساطير الأزمان الغابرة مثل طفولة البشرية ومحاكاة الفن البدائي والاهتمام بشعر العبادات.

تبحث السريالية في الإنسان والإنسانية سواء بسواء، عما هو ثابت وأبدي، وكما كتب ايلوار، عن التماثل وليس التمايز:

دع الإنسان المتحرر

من ماضيه السخيف،

أمام الأخ سيقف

متماثلاً وجهاً لوجه(١٩).

هذا وتم اكتشاف التماثل والتشابه، في المشاعر والحالات الأبدية الخالدة كالحب والألم والموت، وفي الانفعالات المطبوعة في الشعر السريالي بتلك النقاوة بحيث يمكن تسجيلها بحرف كبير(٢٠).

وبالمقابل، إن العمل الفني نفسه كان يستوعبه السرياليون كنوع من سحر الكلمات و«مأثرة عظيمة مثل المعبد أيّ مثل العالم والفضاء الضئيل وذات صورة «الخلق»(٢١).

وهذا التصور في السريالية حول طابع الإبداع الشعري كخلق نراه كما لو كان يتخذ شكلاً مطلقاً «صافياً». وتصبح مسألة إعادة بناء العالم من الصفر وإدراكه في العناصر هو موضوع أشعار كثيرة لايلوار وبريتون. وإن الاثني عشر سطراً التي كتبها ايلوار قبل صياغة السريالية إنما تتضمن هذا الإدراك

لقد أضرمت النار - غادرتني اللازوردية.

النار - كي أكون صديقها،
النار - كي أنفذ إلى الليل الأرضي،
النار - كي يتم العيش بصورة أفضل.
أعطيتها كل ما أعطاني إياه النهار،
الغابات والينابيع وقمح الحقول والكروم،
والأعشاش والطيور والدور والمفاتيح،
والحشرات والأزهار والفرو والاحتفالات،
عشت في الضجيج الوحيد للبصيص المرتجف،
في العطر الوحيد لدفء هذا البصيص،
كنت كالزورق في ماء راكد
وكالميت كنت مكوناً من عنصر واحد(٢٢).

يمكن للتعداد في الرباعيات أن يستمر إلى ما لانهاية. والتسميات كما لو كانت تتتابع الواحدة تلو الأخرى وهي، بالمصادفة، تسقط في حقل النظر أو الذاكرة ولا يوحدها إلا مفهوم «الكل».

إن وفرة الموضوعات المتركزة في السطور الأربعة قد قدمت لوحة العالم في مواد بسيطة ومرتبطة بالطبيعة والإنسان. ولكن هذه المواد تعطي دوياً شعرياً لأنه يتبدى كما لو كانت تتحدد تسميتها لأول مرة، وأن الإنسان الذي يسميها هو الإنسان الأول.

يغني سان جون بيرس في عام ١٩٢٤ في قصيدة «أناباسيس» لأجل البشرية «كإنسان يمنح الاسم للمنبع ويرى الكثير من الأشياء على الأرض والتي ينبغي الإصغاء إليها ورؤيتها، الأشياء التي تعيش في وسطنا».

ويكتب ديسنوس: «أظن الآن أن الفن، أو إذا أردتم السحر، هو الذي

يوحد الإلهام واللغة والتخيل في كل واحد ويفتح أمام الكاتب ميدان النشاط إلى الحد الأقصى».

بالطبع، إن حداثة النظرة إلى ماهو اعتيادي هي السمة التي تخص كل فن. ولكن نضارة استيعاب الأشياء في الشعر إنما تفترض، أيضاً، معياراً معيناً للعلاقة الفعلية بين الموضوعات والكلمات أي ينبغي على عدم اعتياديةالرؤية أن لاتخرق وقائع المضمون المطبوع. وهكذا ورد في شعر فيرلين:

تبكي في قلبي

كما المطر يهطل فوق المدينة(٢٣)

وكان بريتون قدكتب أن السريالية تستعيد «واقعيةالحوار الذي يحتفظ كل واحد فيه بمونولوجه». ففي بيان عام ١٩٢٤ يبرز استعراض لعلاقة بين الكاتب والقارئ من خلال الحوار التالي:

«كم عمركم؟ عمركم»

«ما اسمكم؟ خمس وأربعون بناية»(٢٤).

وأضاف بريتون أن «غريزة الروح الاجتماعية هي وحدها التي تعيقنا عن الانغماس في الفكرة الخاصة بذلك القدر كي نحافظ، في أثناء الحوار، على تيارها. فالمحدث (القارئ) ينبغي أن لايؤخذبعين الاعتبار، وهذا يعني أن سهولةالتواصل هي ليست مهمةالشعر. وإن نفي سهولةالتواصل هذه في الفن، هذا النفي الذي له تاريخ عريق إنما نراه يتخذ صيغة متطرفة في السريالية. فهو مرتبط بإضفاء صفة الإطلاق على أحد جوانب الشعر والذي كما لو كان يعبر عن البدايات التي تنفي بعضها بعضاً إذ هنا يتضح الميل لتثبيت مثل تلك الوضعيات وتلك الانفعالات التي تمر بلمح البصر، وفي الآن ذاته للبحث في هذا التثبيت، عن شيء ما أكثر عمقاً من اللحظة الانفعالية في إدراك اللحظة بصفتها انفعالاً شمولياً وبشرياً عاماً والرغبة

بتجاوز النزعة المحافظة للصيغ اللغوية الراسخة، والاحساس بحدود هذه الإمكانات، والانجذاب نحو الصور غير المتوقعة وضرورة تشكيلهامن كلمات الحديث المتداول، وتغيير العالم وبناء واقع شعري ووضع تخوم لهذا التحول إلخ.

عادة مايتم إلغاء هذه التناقضات في الشعر وذلك بالانتقاء الواعي للانفعالات الفرديةوالانطباعات ووسائل التعبير. وللعلم، كان السرياليون ينفون ضرورة مثل هذا الانتقاء، وفي الوقت ذاته يتجاهلون أسس الشعر المتناقضة ويتخذون من أشعارهم مواقف تؤيد الصيغة الأكثر حدة وتعرية. ولايتطلب النص السريالي استيعاباً للمضمون فحسب بل اكتشافه وكشفه أيضاً.

كتب ب. بيسيس في مقالته «أراغون - شاعراً» أن ايصال نصوص أراغون الشعرية إلى القارئ والاقتراب منه إنما «يعني، في حالات غير قليلة، «البرهنة» على وصف ماهو ليس قابلاً، دوماً، للنقل، عندما تعيد، بالشعر، إنتاج الصيغة المعقدة لشعر أراغون ومحتواه»(٢٥).

وفي أثناء قراءة قصائد ايلوار وسان - جون بيرس أو أراغون، رغم كل الفوارق في أساليبهم الإبداعية، تنتصب المهمة ذاتها ألا وهي اكتشاف الموضوع.

ومن وجهة النظر هذه، ثمةأهميةتحظى بها مسألة تغيير وظيفة التسمية في النص الشعري. ففي الشعر الكلاسيكي كانت التسمية ذاتها تشكل بداية لتطور الموضوع الشعري(٢٦). وفي الشعر الرومانسي ليست تسميةالعمل الفني سوى إطار لها («ليالي» موسيه). وتتخذ التسمية عند بودلير صيغة انطباعية أي أن التسمية لاتعمل إلا على منح النغم العام للقراءة القادمة(«الموت» و«التمرد» و«الوسوسة» و«انسجام الماء») أو أنها تشكل صيغة للمفاهيم المجردةالمكتشفة، لاحقاً، في النص («التوافق» و«الجمال» و«الكمال»).

ومختصر القول، تتغير العلاقة بين التسمية والنص، من الصلة الوثيقة عندما ترى النص كما لو كان يعقب على التسميةويطورها، إلى ابتعادها الخارجي التدريجي عن النص. وبالطبع، ليست هذه الحركة مطلقة ولاوحيدة المنحى إلا أنها بصفتها واحدة من الاتجاهات، فهي، بلا شك، موجودة في تطور الشعر العام.

ومن وجهة النظر هذه وبدءاً من «رؤى» رامبو و«كاليغرام» أبو للينير، تصل التسميات إلى علاقات جديدة مع النص. وهي تصبح متعددةالمعاني ويتحقق اختيار معناها بعد قراءةالنص أو أن هذا التحقق لايحدث إطلاقاً ويظل تعدد المعاني قائماً(٢٧).

نجد الصيغة المتطرفة للدفاع عن العنوان والمضمون، عندالسرياليين. فأعمال مثل «السمكة المحلولة» و«الحيوانات وبشرهم» عصية على التفسير. ولكن في هذين العملين بالذات يتوضع مبدأ فن الشعر الجديد القائم على إحياء الصورة الشعرية لفجاءته. ويتم إدراك التسمية بصفتها رسماً للتجربة التي ينبغي عليها أن تدهش القارئ، وإن الموضوع الشعري لايرتسم بهذه التسمية.

هذا وتتبدى خصوصية العلاقة بين التسميةوالنص عند الشعراء المرتبطين بالسريالية، أيضاًإذ يظهر عندسان-جون بيرس، الميل إلى المعاني المتعددة لتسميةالنص. ففي عنوان قصيدة «أناباسيس» المنشورة في عام ١٩٢٤ ثلاثة معان، على أقل تقدير: ١-النهضة والانبعاث ٢-الغزو من شاطئ البحر إلى عمق البلاد ٣-تسمية مؤلفات كسينافون عن مسيرة العشرة آلاف اغريقي ضد قورش وصعوبات عودتهم إلى اليونان، إلى البحر، وكذلك مدونات آريان التاريخية عن غزو الاسكندر المكدوني للهند. وأخيراً تكمن وراء هذه التسمية، أيضاً، خبرة الشاعر الشخصية بعد تجواله في أرجاء الصين.

بيد أن هذه التداعيات، أيضاً، لاتستنفد تعددية معاني تسمية القصيدة

إذ من خلال قراءتها تظهر، أيضاً، صورة القصيدة المجازية. فكل تنوع في معاني كل أغنية من «أناباسيس» تجبرنا على اتمام معاني التسمية المحتملة، أيضاً. وهكذا، إن اللوحات التي تظهر في الأغاني الثانية والثالثة والرابعة، لتعاقب الحضارة إنما تعمل على إدراج معنى الانبعاث، أيضاً، في التسمية، بصفته عملية تطور للمجتمع البشري، وللغزوات نظراً لكونها تشكل مسيرة البشرية عبر التاريخ.

ولكن ذاك الذي يقول في القصيدة: «أنا» فهو كما لو كان يقدم إلى القارئ، الحالة المتوترة لتعاقب حالاته النفّسية والتي تحقق تلك الصلة العامة التي كانت تجاهر ببيانات السريالية. وإن الصلة بين الاندفاعات والهبات الانفعالية وعالم الشراكة غير المرئية هي مهمة محددة ومعبر عنها بصدق وموضحة بما يكفي من الوضوح: «وهكذا زرت مدينة أحلامكم، وعرضت روحي للبيع في أسواقكم الخاوية، وأنا بينكم مثل شعلة العضاهة في ضوء النهار»(٢٨).

كان دانتي في حينه قد ذكر أن أي مؤلف جدير بأن يكون اسم عليه أن يتضمن في داخله، على أقل تقدير ثلاثة معان، محققة، وعلى قدر هائل من إمكانات التأويل. فالمعنى المخبأ، أيضاً، ليس وحيداً لمعنى. إن قصيدة «أناباسيس» هي، أيضاً، مثل قصيدة ايلوار «أضرمت النار...» ويمكن قراءتها بصورة متباينة، إذ إن كل شيء يعتمد على وجهة النظر المنتقاة أو على نوعية التلقي.

ثمة نقطة مميزة في تعقيب بيير ايمانويل على قصيدة ايلوار. كتب ايمانويل من خلال ايراد السطر الأول من نص «أضرمت النار - اللازوردية غادرتني»: «ماذا يمكنه أن يعني: غادرتني الزرقة اللازوردية؟ وماهي اللازوردية؟ هل هي السماء، الجبروت السماوي؟ وبالنسبة إلى الإنسان المؤمن فهذا ممكن إذ أستطيع قراءة هذه القصيدة انطلاقاً من عالمي الروحي»(٢٩).

يصبح الشعر «مكشوفاً» لأنه يمكنه أن يتطاول في وعي المتلقي محفزاً عقله وفكره. يقول ايلوار إن الشعر «ينبغي أن لايكون موحىً به بل موحياً وملهماً»(٣٠). وكان تعمق الموضوع الشعري وصولاً إلى تعدد معانيه اللانهائي يشكل إحدى وسائل الكشف عن هذه السمة.

وفي الحقيقة، إن فهم الكلمات لايسهل استيعاب الشعر السريالي. فأشعار وقصائد بريتون وآرب وايلوار المبكرة بسيطة للغاية في مفرداتها. وإن الغموض لايتبدى بسبب غموض المقطع بل نتيجة للمصادفة ولامحدودية المضمون الكامن وراء النص. فالنص السريالي مثل شعر فرنسيس بيكابيا «المتاهة» يعطي تفسيراً تقريبياً:

الإرادة تتربص بمثابرة

الرغبة، ولن تكتشفها

اغلاق الحنفية بسبب استحالة

النكتة الحرة،

الإهانة تدنس المراقبة الذاتية،

ثمة لامبالاة فحسب، عدم ثقة.

يجبرونني على التألم، لأن اللامبالاة أعرفها،

الابتذالات المختلطة باستمرار في ذاتها:

الآفاق تجذب نظرات شاعرنا(٣١)

إن التعارض المنتشر في عشرة أسطر (الإرادة والرغبة، سكر الصنبور والنكتة الحرة، الإهانة والمراقبة الذاتية، الألم واللامبالاة) لايتم حله بل ينحصر في «الابتذالات المخلوطة بتواصل مستمر في ذاتها نفسها».

ومثلما يتعطش الإنسان الضائع في المتاهة، إلى الخروج منها فإن مشاعرنا ورغم الابتذالات والتضييقات التي تصفدها، تندفع نحو الظهور الحر - هذا هو موضوع «المتاهة» العام. والموضوع، هنا، لايكمن في المعنى العام للكلمة بل، على الأرجح، في فكرة انفعالية مسيطرة.

يكشف هذا النص عن خاصية أخرى يتسم بها الشعر وهي أنه يتم تلقيه واستيعابه في كليته. وإن كل فكرة مكتملة في السطر ومأخوذة على حدة، لامعنى لها، بل هي «تلعب» فقط على الخلفية وفي سلسلة الآخرين. كما أنه لايمكن نزعها من النص ويتم إيرادها كفقرة مقتبسة مع كلماتها المسبقة «الشاعر يقول إن» أو بعد هذه الكلمات ينبغي أن ترد القصيدة بالكامل. ولكن المتاهة يتم قبولها وتلقيها شعراً نظراً لأن فقدان الوزن وخرق البحر العروضي الملموس، أحياناً (النظم الثماني الظاهر والمستتر) وعدم بساطة الصياغة اللغوية، إن كل هذا يمكن أن تفتقد إليه هذه الخصائص الشعرية. ففي «المتاهة» يتجلى ذلك الشعر الذي يمكن تأطيره «بالمناخ الشعري» الذي تم ابداعه في نص بيكابيا المذكور سابقاً بتكثيف مميز والكامن وراءه ذلك التوتر الانفعالي.

وفي الوقت نفسه يمكن لفن الشعر السريالي أن يتحدد على أساس أنه شعر الخصائص الصافية والمتجسد فيه الفرد والشكل سواء بسواء.

بيد أن الأشكال السريالية الصافية ليست بهذه الكثرة رغم غزارة أقلام الشعراء السرياليين. وإن أشعار بريتون وبيكابيا هي، كما يقال، مختبر السريالية.

وبما أن البيانات السريالية غير مكتوبة، على الإطلاق، بالطريقة السريالية فإن الشعر «البرنامجي» لبيكابيا أي «السعادة الجديدة» هو، أيضاً، يمكنه أن يتوافق مع «المتاهة» ولكن فقط ايديولوجياً:

أن يحبنا، يحب هؤلاء وأولئك

هوشعور غامض

غامض كالوطن

مهزوم أو منتصر

أحس إحساساً داخلياً بالواجب كي أصبح

على النقيض ـ على نقيض كل شيء . . .

أنا ـ نقيض البحث، نقيض التحليل، نقيض الإيمان.

الأخلاق نقيض السعادة منذ بداية وجودي.

إن الخط العام للموضوع سريالي بالكامل: «الاشمئزاز من الحياة الاجتماعية» (إيمانويل) وتثبيت حالة التناقض بين الإنسان والقواعد المتبعة من السلوك البشري والأخلاقيات والأساليب المألوفة لتقويم الظواهر. ولكن طريقة تثبيت هذه الحالة التناقضية سهل التحقيق والتواصل. ولهذا السبب بالذات يرتبط بالسريالية هذا الكم من الشعراء غير المتشابهين مثل أراغون وبريفير وايلوار وسان ـ جون بيرس وفرانسيس بونج. ولهذا السبب، أيضاً، كان ممكناً ذاك الانسحاب نفسه من السريالية دون الانعتاق الكامل من شعرها ولكن بتوصيلها إلى حالة الإنسجام. وكانت كلمات «أنا أبني ذاتي كلياً من خلال البشرية بأسرها» و«من أفق واحد إلى أفق الكل» إنما تعني أن ايلوار يسير من البحث عن التواصل البشري في الحالات النفسية المثبتة دون رقيب، إلى البحث عن العلاقات الواقعية البشرية العامة. وكان تأكيده أن «اللغة هي واقع اجتماعي» قد استرجع فعلياً، مبدأ القدرة على التواصل المفقود عملياً في السريالية، وبكلمة أخرى قد حدد طريق الشاعر نحو الشعر الواقعي.

حواشــــي

١- التعريف مأخوذ من القاموس الموسوعي الفرنسي لعام ١٨٥٠ .

٢- وهكذا، إن ايلوار الذي ظل محافظاً على أفضلية الشعر المقفى، كتب أن «القافية تتغطى».

٣- إن عملية «تعرية» السمات هي، أيضاً، من ميزات الأجناس النثرية الحديثة (لاسيما الرواية).

٤- بالفرنسية: في الشعر السريالي لجان لويس بيدوين، باريس، عام ١٩٦٤، ص٨٢.

٥- «الشعر السريالي . . .» ص٣٧-٣٨ (بالفرنسية).

٦- بول ايلوار، تعطي لترى، باريس، ١٩٣٩، ص٩٦ (بالفرنسية).

٧- «الشعر السريالي . . .» ص١٢٤ .

٨- المرجع نفسه، ص٣٣٨.

٩- ايلوار، هل تستطيع الجرة أن تكون أكثر جمالاً من الماء.

١٠- فقرة من كتاب تشارلز مورس (بالفرنسية)، سان- جون بيرس، باريس، ١٩٦٠، ص٨٠-٨١. إن مثل هذا الانجذاب نحو الانسلاخ عن التاريخ والتجربةالذاتية قد انعكس عن سان- جون بيرس حتى في الاسم المستعار غير المؤقت والذي ابتكره لنفسه وحيث تنصهر في كل واحد، أسماء القديس بوحنا في اللفظ الإنكليزي وعند الشاعر اللاتيني بيرسي.

١١- «الشعر السريالي . . .»، ص٩٥ .

١٢- بريتون، البيان السريالي، ص٦٥ . يعتبر هنري بريتون (١٨٩٦-١٩٦٦) واحداً من مؤسسي السريالية وكان يرى أن الفرد يحظى بالحرية فقط من خلال الأفعال الحدسية (الأحلام، الهذيانات . . إلخ).

١٣- ايلوار، الكتاب المفتوح (بالفرنسية)، ١٩٣٨-١٩٤٤، باريس ١٩٤٧، ص١٦٠. ظل ايلوار سريالياً حتى فترة معينةثم انتقل في الثلاثينات إلى اليسار الماركسي وحتى وفاته (١٨٩٥-١٩٥٣).

١٤- ايلوار، «تعطي لترى» ص٨٠ .

١٥- بريتون، البيان السريالي (أو بيان السريالية)، ص٤٥ .

١٦- ايلوار، أشعار، موسكو، ١٩٥٨، ص٣٩.

١٧- ورد في بيان السريالية صراحة: «من الممكن أن تكون الطفولة هي الأقرب إلى الحياة الحقيقية» و«الطفولة . . . التي كل شيء فيها يساهم في الامتلاك المثمر للذات نفسها. وبفضل السريالية تعود إمكاناته ثانية»، بريتون، بيان السريالية، ص٦٦.

١٨- راجع «شعر آرب الطفلي وفنه في الرسم».

١٩ـ ايلوار، هل تستطيع أن تكون أكثر جمالاً من الماء.
٢٠ـ مجموعات ايلوار الشعرية المبكرة «الحب ـ الشعر» (١٩٢٩) وسلسلة «الكون ـ الوحدة» (١٩٣٠).
٢١ـ ج. ميشو، معرفة الأدب، الكتاب وتقنياته.
٢٢ـ ايلوار، مختارات شعرية، باريس، ص٢٢.
٢٣ـ يجهش في قلبي
كما يهطل المطر فوق المدينة
٢٤ـ بريتون، بيان السريالية، ص٥٨.
٢٥ـ «الآداب الأجنبية»، ١٩٦٥، العدد /٤/، ص١٠٩.
٢٦ـ تتذكر الأجناس الأكثر «انفتاحاً» في هذا المجال: القصائد الغنائية وسونيتات الحب والأشعار السياسية.
٢٧ـ يمكن فهم تسمية سلسلة رامبو، أيضاً، مثل «لوحات وردية» و«التبصر من فوق».
٢٨ـ سان ـ جون بيرس، الأعمال الشعرية، المجلد /١/. وهذا الفنان هو واحد من كبار شعراء المقاومة ضد البربرية الفاشية سنوات ١٩٣٩ـ١٩٤٥.
٢٩ـ «أوروبا»، العدد ٤٠٣ـ٤٠٤، تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٩٦٢، ص٤٥.
٣٠ـ م. بارو، سان ـ جون بيرس، بعض المتقدمين الطليعيين، ص٢٣٩.
٣١ـ ايلوار، تعطي لترى، ص٨١.
٣٢ـ «أشعار سريالية...»، ص٢٧٠.

* * *

المكان واستراتيجية الوصف في النّص الروائي

خالد حسين

إن الروائي في مغامرته الأثيرة لتشكيل وتأسيس الفضاء الروائي، يوظف ورشة العمل التي بحوزته بكامل طاقتها لإنتاج نصّ متميّز، على الصعيد الجمالي، فهو يسعى إلى بَنْيَنَة الفضاء في بنية علائقية تتحددوظائفها من خلال اشتغالها مع ا لعناصر السردية الأخرى، وعلاوة على ذلك،

* خالد حسين: باحث من سورية، ماجستير في اللغة العربية. يهتم بالدراسات النقدية.

ولكي تكون ثمة شخصية متميزة للفضاء الروائي يلجأ الكاتب إلى آلية (الوصف) كأداة استراتيجية لتشييد (الصورة المكانية) في مقابل (الصورة السردية) داخل النسيج النصي للرواية. وبهذا الاستثمار لتقنية الوصف Description في البنية النصية، ينهض الوصف بأعباء وظيفية كثيرة في إنجاز النص الروائي عموماً والبنية الفضائية خصوصاً.

وإذا كان المكان في وجوده غير مرهون بالوصف، حيث اللغة تتوفر على علامات لغوية (الظروف المكانية) مثلاً، يمكن لها أن توحي وتومئ بالمكان في النص، غير أن الوصف هو الأداة الاستراتيجية في إكساب المكان استقلالية ضمن مسار السرد الروائي، ويضاف إلى ذلك أن الوصف يدخل القارئ إلى قلب المكان: بأشيائه وظواهره وتفاصيله، إذ به -الوصف- تتحدد أبعاد المكان الروائي مع كل الأسرار التي تحفّ به، يقول محمد شوابكة: «إن الوصف وأسلوبه من حيث تحديد أبعاد المكان ورائحته وتضاريسه وأشيائه (كذا في النص) هي التي تمكن الكاتب من نقل القارئ من مكانه إلى أي مكان يريده»[١]، فالوصف يفتح مكان المتلقي على أمكنة أخرى، ويعمّق الحسّ الجمالي لديه بمكانه. وهو في ديناميته القائمة على تحويل المرئي إلى مقروء لايكتفي بالتسجيل والتصوير، وإنما يهبط عميقاً إلى باطن المكان (وفي هذا يكمن دوره الخلاق) لالتقاط اللامرئي، وتجسيد الخطوط الخفية التي تربط بين الأشياء. لأن الروائي يتوسل من خلال آلية الوصف إلى المغامرة في تخوم المغيوب لتعويم العلاقات العميقة. وفي ضوء هذه الفعالية يمكن الحديث عن «شعرية التفاصيل». وعلى هذا النحو يسهم الوصف أثناء تشكيله المشاهد المكانية في تحقيق شعرية المكان.

ومن حيث المبدأ يبدو مشروع الوصف: «هو مشروع الفضاء والأزمنة

١- محمد شوابكة: دلالة المكان في مدن الملح لعبد الرحمن منيف: مجلة أبحاث اليرموك، مج(٩)، ع(٢)، إربد ١٩٩١، ص٣٦.

من حيث تحول المرئي إلى مقروء»[٢]. وهذا التمرئي للعالم في فضاء الخطاب الروائي، لا يعني أن الوصف يسعى إلى المطابقة والتماثل مع الواقع، على العكس من ذلك؛ فهذا الحضور للعالم (أزمنةً وشخصيات وأشياء)، يتأسس في عالم الخطاب على فاعليتي الاختيار والانتقاء، والسعي إلى بناء دلالات قائمة على الانحراف Deviation والخروج على الدلالات السائدة لعالم الأشياء. والوصف إذ يسعى إلى خلق كون جديد، إنما يشتغل وفق قوانين اللغة الأدبية، أي التأسيس وفق الإزاحة والتكثيف، وليس وفق المطابقة مع الواقع: «ولهذا فالوصف انتقائي، يندرج ضمن غاية محددة هي خلق بعض العلاقات الدالة داخل نسيج الرواية»[٣].

إن الوصف في النص الروائي بتشكيله لجانب من الفضاءات الروائية، فإنه يعمل على انتشاله من الضبابية والضياع وهيمنة الأحداث حيث سطوةُ السّرد، لتتنفس الأشياء وتتحرّر من استبدادية الزمن ودكتاتورية السرد، ليقترب المكان بذلك من القارئ بروائحه وأصواته وكثافاته، وكذلك لتنعقد أواصر حميمة بين المكان والقارئ، حيث «يقرب الروائي المكان من القارئ بالوصف الذي يرسم صورة بصرية تجعل إدراك المكان بوساطة اللغة ممكناً. أو قل إن الوصف وسيلة الروائي لتصوير المكان وبيان جزئياته وأبعاده»[٤]. وبناء على ما سبق يمكن القول إن الوصف ليس عنصراً طارئا على البنية النصية ولكنه عنصر يغامر به الروائي لتشييد المشاهد المكانية والتفاعل Inter-action مع أنساق النص الأخرى، وتحقيق استقلالية خاصة به في بنية النص.

ومن الضرورة بمكان الحديث عن علاقة الوصف بالزمن، حيث تقوم هذه العلاقة على مبدأ النسف -نسف الزمن وتعطيله عن الحركة- وإيقاظ

٢- محمد عز الدين التازي: شجرة الرواية (في معنى الكتابة وفضاءات التجربة)، ضمن كتاب: ملتقى الروائيين الأول (شهادات وحوارات: مجموعة المؤلفين، اللاذقية: دار الحوار، ط١، ١٩٩٣، ص٨٠)

٣- المرجع نفسه، ص٨٢.

٤- سمر روحي الفيصل: بناء المكان الروائي (الرواية السورية نموذجاً)، مجلة الموقف الأدبي، ع(٣٠٦)، دمشق، تشرين الأول ١٩٩٦، ص١٣.

المكان من الغفوة التي فيها، إذ ثمة خيبة متكررة للزمن بحضور الوصف الذي يعمل على إقصائه وتعطيل تدفق الأحداث عبر هيمنة النعوت والصفات التي يتجسد بها الوصف، وهذا ما يفسح المجال للمكان بأشيائه وتفاصيله المرئية واللامرئية أن يحضر على حساب إزاحة الزمن من فضاء اللغة الروائية، وبهذا الصدد يقول سعيد علوش في تعريفه للوصف بأنه: «الخطاب الذي يتعرض لتواجد فضائي، حيث لايتدخل زمن الدال»(٥). كما لو أن اللجوء إلى المشاهد الوصفية يعني الاستراحة من تتابع الأحداث السردية، أو حتى ليلتقط السرد بعضاً من أنفاسه. بيد أن ذلك يعني طارئية الوصف في النص، وليس بصفته مكوناً يتمتع بأهمية استراتيجية على صعيد البنية الروائية، لأن استثمار الوصف في الواقع ليس لملء الفجوات والثغرات وتغطية العيوب البنيوية -هذا كان في البنية الروائية التقليدية- وإنما يرجع استثماره وزجه في ميدان الكتابة لكونه الآلية التي تكسب المكان صوته وصورته وجسديته حتى يتهيأ لاستقبال الحدث والشخصية يتمعنى بهما ويمنحهما المعنى والدلالة، ووفق ذلك: «يعد وصف المكان (. . .) جزءاً لايتجزأ من الإعداد للحدث وتقديمه، وتقديم الشخصيات وتصوير نفسياتها، وما يدور في دواخلها، وليس زخرفاً وإضافة لامسوغ لها»(٦).

إن الوصف بقدر ما هو إنارة للمكان، وخلق الاستعداد لديه لدخول القوى الفاعلة، فإنه بوصلة للمتلقي لمعرفة أنماط القوى الفاعلة وأشكالها. على سبيل المثال، إن البيت المبني من الرخام وفي حي راق، لابد أن يدل على ساكن ذي ملامح محددة، بينما بيوت الصفيح المبنية حول المدن فإنها تستقبل شخصيات تتلاءم مع هذا الفضاء الشعبي. وبذلك فالوصف من العوامل المساعدة لتجميع المعلومات والبيانات الضرورية للقيام بالتأويل

٥- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٥، ص٢٢٩

٦- حسني محمود: المكان في رواية «زينب»: الواقع والدلالات، مجلة علامات في النقد، مج(٧)، ع(٢٨)، مايو ١٩٩٨، ص٢٠٦.

والتفسير من جهة، وخلق التماسك بين المكان والشخصية وتحفيز الأخيرة على الفاعلية من جهة أخرى، ومن هنا يقول فيليب هامون Ph. Haman: «إن البيئة الموصوفة تؤثر على الشخصية و(تحفزها) على القيام بالأحداث وتدفع بها إلى الفعل حتى أنه يمكن القول بأن وصف البيئة هو وصف مستقبل الشخصية»(٧).

يتضح مما تقدم أن حضور الوصف وبالتالي المكان هو استفزاز للزمن على المواجهة، ولكنه في الحقيقة هو تهيئة الطقس لعودة الحدث (الزمن) إلى العمل، إنه غياب مؤقت له لكي تكتمل ملامح المكان لضيافة القوى الفاعلة. على أن استثمار (آلية الوصف) يدخل ضمن التقنيات الروائية التي يلجأ إليها الروائيون. بيد أن هذه التقنيات بوجه عام عرضة للتفكك والتجديد، وهي على ارتباط وثيق بالانعطافات الحاسمة في الفكر البشري والرؤية تجاه العالم والحياة والواقع، وحيثما تنبجس هذه الانعطافات بشكل تراكمي أو مفاجئ تبرز في المجال الفني معالجات وتقنيات جيدة لصوغ العالم في فضاءات نصية، ويرافق ذلك عادة منهجيات وأدوات إجرائية للحفر والاستنطاق والتأويل. ومن هنا، ارتباط التقنية المستخدمة في إنجاز نص ما بالحساسية الجديدة Modern sensibility تجاه العالم لدى الناص، فالمعنى بتحولاته وصيروراته ورهاناته يخضع في إنتاجه وإعادة إنتاجه لآليات وكيفيات استعمالية على صعيد اللغة وعلى صعيد التقنيات الفنية. إن الحساسية الجديدة فرضت طرائق وأساليب لغوية في تمثيل Representation العالم روائياً. وربما تعد الخطابات الأدبية وفي مقدمتها الخطاب الروائي أكثر أنواع الممارسات الكتابية تمثيلاً لتغيرات وتحولات الحساسية الجديدة. ولعل تقديم المكان عبر صورة ضبابية أو المبالغة في تصوير الأشياء والإكثار من تفاصيل الأمكنة، إنما في الواقع يدل على موقف محدد تجاه هذا العالم

٧- نقلاً عن حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠، ص٣٠.

الغامض/ المتغير، يقول حميد الحمداني بهذا الصدد: «إن تغير طبيعة الإحساس بالحياة، إذن هو الذي جعل أدباء القرن العشرين يغيرون أسلوب تعاملهم مع الواقع، فلم يعد إحساسهم بالمكان يبعث في نفوسهم الشعور بالاطمئنان لذلك تغيرت نظرتهم إليه»[٨]. ووفق الرؤية الجديدة، تم تقديم المكان إما بشكل عابر أو المبالغة في تقديم المكان عبر صورة وصفية كثيفة، كما شاع وهيمن لدى كتّاب «الرواية الجديدة» في فرنسا من أمثال آلان روب غرييه وميشال بوتور، . . . ، وفي العالم العربي نألف ذلك لدى الروائيين: سليم بركات، إدوار الخراط، صنع الله ابراهيم، . . . ، بيد أنه تنبغي الإشارة إلى أن الوصف الكائن في الرواية الجديدة يختلف عما كان سائداً في الرواية الواقعية، إذ إن سطوة الوصف في الرواية الجديدة تتأتى من كونه يعد عنصراً فاعلاً/ استراتيجياً، به يتشكل المعنى ويتجسد، ولكنه لم يعد يخضع له (المعنى): «وإنما يمضي مع المعنى في سياق واحد، إنه ناتج حتماً عن تغيير موقف الإنسان من الواقع»[٩].

ومن الأهمية بمكان، التوقف عند علاقة الوصف والسرد، بوصفه آلية لعرض الأحداث الروائية؛ إذ إن مقاربة النص الروائي على المستويين الأسلوبي والتقني تكشف اتكاءه على فعاليتين الأولى السرد، حيث تقديم الأحداث بواسطة الأفعال، والثانية الوصف، وتختص بتقديم الأشياء النعوت والصفات، تقول سيزا قاسم: «وأسلوب تقديم الأشياء هو الوصف، بينما يرتبط الزمن بالأفعال (الأحداث) وأسلوب الأحداث هو السرد»[١٠].

ويتضح مما سبق، أن النّاصَّ يقدم على توظيف آلية الوصف لزجّ الأمكنة في النسق الفضائي لتوسيع وإغناء البنية الفضائية Spatial struc-ture، ويترتب على ذلك تعطيل حركة الزمن وتخييب آماله في الحضور،

٨- حميد الحمداني: بنية النص السردي: بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١، ص٦٨.

٩- المرجع السابق ص٦٩.

١٠- سيزا قاسم: بناء الرواية، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٥، ص١١٣.

فيما يستمر الزمن النصي بالاشتغال (زمن الكتابة النصية)، مما يفسح المجال أمام بروز وتضخّم الجسد النصي وانحساراً لآلية السرد. إن الوصف في هذه الحالة يكون مشغولاً بالتفاصيل الشيئية والخطوط والأبعاد، إنه يترك خلفه ولاسيما في الرواية الجديدة ما يشبه المتاهة، لما تحضر من تشابكات وتقاطعات بين الجزئيات والتفاصيل في اللغة الوصفية، الأمر الذي يضع القارئ على عتبة (الصورة المكانية) في مواجهة (الصورة السردية)، وقد آن الأوان لمعالجة ذلك.

وبوسعنا القول الان إن الصورة الوصفية تشكل في الحقيقة افتتان اللغة بالأشياء وبمحتويات المكان من ظلال وأضواء وحركة وروائح وأصوات، على عكس الصورة السردية، حيث الأحداث التي تتعاقب والزمن الذي يصخب في اللغة بالمقارنة مع سكونية الصورة المكانية. هذا التوازي: الزمن والمكان، الحركة والصمت، الأحداث والأشياء بين الفعاليتين الوصف والسرد هو الذي يقرِّب الفن الروائي من الفن السينمائي الذي يغامر بدوره بتقديم (الزمكان) في الوقت ذاته. ومن جهة أخرى، فإن الصورة الوصفية تتماثل مع (اللوحة التشكيلية) بيد أن الصورة الوصفية، فضلاً عن تقديمها الأبعاد الطبوغرافية للمكان المرصود، فإنها -وهذه ميزتها- تقبض على الأصوات والروائح، أي الحسي غير المرئي في المكان، وهذا ما يعجز عنه الفن التشكيلي. إن الفن الروائي يسكن ذلك المحور المتوتر الذي يتشكل قطباه من الوصف والسرد، وفي هذا المنحى تقول سيزا قاسم: «وهناك ولاشك نوع من التوتر بين الوصف الذي يميز بالسكون والسرد الذي يجسد الحركة: فإن النص الروائي يتذبذب بين هذين القطبين وهناك نوع من التداخل بين الوصف والسرد فيما يمكن أن نسميه الصورة السردية وهي الصورة التي تعرض الأشياء متحركة، أما الصورة الوصفية فهي التي تعرض الأشياء في سكونها»(١١).

١١- المرجع السابق، ص١١٣.

واستناداً إلى ما سبق، يمكن تقديم ترسيمة توضح خصائص كل من الصورة الوصفية والسردية:

الصورة	متحركة	ثابتة	الصيغة اللغوية	الوظيفة
الوصفية	-	+	الصفات	عرض الأشياء
السردية	+	-	الأفعال	عرض الأحداث

ومن اللافت للانتباه ورغم حديث بعض الباحثين والنقاد عن استقلالية كل من السرد والوصف عن بعضهما، إلا أنه في الواقع يصعب القبول بهذا الرأي، وذلك لكون النص الروائي بنية علائقية تفاعلية تتضافر نتيجة شبكة من العلاقات المتقاطعة مع بعضها، ولذلك كان تحديد التخوم بين السرد والوصف ضرباً من العبث، يقول سويرتي: «بيد أن الحدود تتلاشى وتغيم بين السرد والوصف عندما يتداخل المكان بالزمان أو عندما يصير المكان أو شيء من الفضاء شخصية مستقلة بخطابها المتميز»(١٢).

وكما لايمكن بأية حال، فصل المكان عن الزمان إلا لغايات إجرائية، فمن الصعوبة الحديث عن استقلال تامٍّ لكل من الوصف والسرد، لأن الفضاء الروائي -موضوع القراءة- هو نتيجة تقاطع مجموع الأمكنة التي تنهض على مسار السرد، وحزمة العلائق النصية التي يقيمها مع العناصر السردية كما أُشير سابقاً، وهكذا وبهذا المنظور، يستحيل الفصل بينهما، فالدمج والتقاطع بين الصورتين هو الذي يؤدّي إلى الاستنهاض وتشكيل فضاء روائي متميز، فالرواية لها: «بعدان: أحدهما أفقي يشير إلى الصيرورة الزمنية، والآخر عمودي يشير إلى المجال المكاني الذي تجري فيه الأحداث وعن طريق التحام السرد والوصف ينشأ فضاء الرواية»(١٣).

١٢- محمد سويرتي: النقد البنيوي والنص الروائي ج(٢)، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩١، ص٩٢.

١٣- حميد لحمداني: بنية النص السردي، مرجع مذكور، ص٨٠

وبهذا المعنى، لم يعد ممكناً وفق المفاهيم البنيوية والسيمائية للسرد الروائي النظر إلى النص، على أنه يقوم على فاعليات تكوينية متفردة في إنجازه، لكون الخطاب الروائي يطرح بنية نصية متضافرة من اشتغال وحدة: السرد -الوصف، وبذلك يتم تحطيم ذلك التناوب بين الحدين: «طالما أن الفضاء -كما يقول جان ايف تاديه- يتدخل في السرد من ناحية(. . .) ومن ناحية أخرى (. . .) تكون الشخصيات ذاتها حاملة للفضاء الذي تحيل إليه»[١٤]. فبقدر ما يشغّل السرد فاعليات اللغة وإمكانياتها، يفعل ذلك وعلى المستوى ذاته الوصف، وكلاهما يسعيان إلى تمثيل العالم أحداثاً وأشياء.

وظائف الوصف في البنية السردية:

إن العلاقة الوطيدة بين الفضاء والوصف -بوصف الأخير آلية لتشكل الأول وإكسابه الهوية، ولكنها منفتحة- تحتم على القراءة مقاربة الوصف على المستوى الوظائفي، ومن شأن ذلك، تعميق الإحساس بكينونة الفضاء الروائي ومن زوايا مختلفة تارة، والقبض على كيفيات اشتغال آلية الوصف في اصطياد الصورة المكانية وتحديدها تارة أخرى، وبكلمة أدق تتيح لنا وظائفية الوصف المعرفة بكيفية تموقع المكان في فضاء اللغة الروائية. وعلى هذا الأساس، فالغزو الوصفي لعالم الخطاب الروائي يتمخض في مناورته عن مستويات وظائفية تعمل على توفير التماسك والانسجام البنيوي والدلالي للنص الروائي.

وعلى هذا النحو، فإن لوظائف الوصف علاقة وثيقة بمدى إنجازية النص الروائي عموماً، وفاعلية وديناميـة الفضاء الروائي خصوصاً، وفيمايلي عرض لهذه الوظائف:

١٤- نقلاً عن محمد سويرتي: النقد البنيوي والنص الروائي، ج(٢)، ص٨١.

أ- الوظيفة البنائية:

ولهذه الوظيفة دور استراتيجي، إذ بها يتجاوز الوصف الوجود الطارئ له في النص إلى كونه عنصراً عضوياً يعمل على ضمان التماسك البنيوي العلائقي له، فهو الذي يهيّئ، كما ذكر سابقاً، المكان لبدء الأحداث واختراق القوى الفاعلة له، أي أنه يسهم في تشكيل (المكان البؤرة) أو مكان الانطلاق، كما يشير عبد الوهاب زغدان: «ويتولد عن هذا المشهد البصري الذي تنقله عين السارد وانتظار القارئ لطبيعة الأحداث التي ستدور في هذا المكان الذي يصطلح عليه النقاد بمكان الانطلاق»(١٥). ويتضاعف الدور البنيوي للوصف حينما يستخدمه الروائي لإغناء وإثراء الفضاء بإدخال أشياء العالم الخارجي إلى عالم الخطاب «ويجعلها تسهم في خلق المناخ لهذا العالم التخييلي»(١٦).

ب- الوظيفة الإيهامية:

وتتقاطع هذه الوظيفة مع الوظيفة الأولى وتشكلان وظيفة مركبة، ولعل النّاص بموجب ذلك يتبرع لمحاكاة العالم الخارجي في صياغة عالمه الفضائي، وذلك للإيهام بواقعية الذي يجري أو سيجري من الأحداث في هذا المكان أو ذاك، ومن هنا، تتسم المقاطع الوصفية بقوة الروابط الإحالية Referential بين اللغة والعالم المعيش، بوصف النص الروائي تمثيلاً للعالم اللامتناهي، وليس انعكاساً فجاً لهذا العالم. إن الهدف من تقوية الوظيفة الإحالية Referential function بين النص والواقع هو تجسير الهوة بين المتلقي والنص أو عالم الخطاب، فالوصف لكونه يناوش الأشياء، فإنه يبني علاقة قوية مع المرجع المكاني، ومن هنا يبدو الوصف: «مهما كانت طبيعته سواء تمثل في إشارات بسيطة أو مقاطع وصفية تشمل الشخصيات والأشياء

١٥- عبد الوهاب زغدان: المكان في رسالة الغفران، (أشكاله ووظائفه)، صفاقس: دار صامد للنشر، ط٢، ١٩٨٥، ص٣٣

١٦- حسني محمود: المكان في رواية «زينب»، مرجع مذكور، ص٢٠٦.

وإطار الأحداث فإن وظيفته الأساسية تتجسم في ضمان الوظيفة المرجعية وشحنها بإيحاءات توهم بالواقع»(١٧). وهكذا يبدو الإيهام بالواقع الفيزيائي في هيمنة صفات الأشياء في فضاء النص من خلال التركيز على محتويات المكان وتفاصيلها الدقيقة، مما يشي بنوع من المماثلة الكاذبة بين النص وسياقه المرجعي (العالم)، وبذلك يشعر القارئ أنه يعيش في عالم الواقع لا عالم الخيال ويخلق انطباعاً بالحقيقة أو تأثيراً مباشرا بالواقع»(١٨). وتمكن الإضافة أيضاً إلى أن الوصف يتيح للأشياء أن تتموقع في فضاء اللغة متحققة باللغة، وهو إذ يستبد بفضاء النص فإنه يتلذذ بهزيمة الزمن وخيبته العميقة، وذلك لكي يؤسِّس في النسيج النصي لـ(شعرية التفاصيل)، تلك التي تفاجئنا بها الرواية العربية الجديدة، وفي حدود معرفة هذه القراءة، فإن أحداً من النقاد لم يلتفت لهذه الظاهرة النصية Textual phenomenon، وعلى الخصوص في خطاب إدوار الخراط المرصود للقراءة. وفي الواقع فإن هذا الكاتب يمنح لهذه التفاصيل قيمة استراتيجية في تحقيق شعرية النص Poetic of the text، حيث يكشف خطابه الروائي عن افتتان اللغة بأشياء المكان والتوغل عميقاً في تفاصيله:

«الحصان يقوم في وسط الميدان، عالياً وساكناً. رقيق الخصر، يرفع ساقه الأمامية مثنية كأنه يهم بالانطلاق ولايتحرك أبداً، والفارس فوقه شامخ ومتمكن، داكن الخضرة، عمامته كبيرة ومتعددة الطبقات، يطير الهواء بثيابه وعباءته الفضفاضة، والسيف البرونزي الأخضر مدلي إلى جانبه، كامن شرّه وتهديده، مخبوء، ولكنه ماثل»(١٩).

وتقع شعرية التفاصيل ضمن نطاق الوظيفة الإيهامية، حيث تضفي الطابع التمثيلي على اللغة الروائية وتقريب العالم من القارئ، إذ كلما «دقت

١٧- المرجع السابق، ص٢٠٦.

١٨- سيزا قاسم: بناء الرواية، مرجع مذكور، ص١١١.

١٩- إدوار الخراط: ترابها زعفران، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٩١، ص١٣٠

التفاصيل ازداد توهم القارئ بواقعية النص»(٢٠). وهكذا تتبين لنا قيمة الوظيفة الإيهامية في الأدب الروائي لكونها أحد المفاتيح في تحقيق التواصل مع النص.

ج- الوظيفة الزخرفية:

وهي تلك الشائعة في الرواية التقليدية، ووفقها يبدو الوصف عنصراً طارئاً أو ضيفاً خفيف الظل على السرد ولا أهمية له سوى ملء الثغرات النصية وإراحة المتلقي من سيل الأحداث المتدفق، ولا يخلو الأمر من وظيفة تزيينية يؤديها الوصف على مسار النص، حيث لا دلالة له بالنسبة للخطاب، ويشكل الوصف وفق ذلك الوقفة الوصفية: «الخارجة عن زمن القصة والتي تشبه إلى حد ما محطات استراحة يستعيد فيها السرد أنفاسه»(٢١). وتنبغي الإشارة إلى حدوث تحول في هذه الوظيفة بالنسبة للرواية الجديدة.

د-الوظيفة التفسيرية التأويلية:

ويدخل الوصف بموجب ذلك ضمن نطاق مكونات البنية النصية، ويسهم في عمليات التشكيل والتكوين الروائي، ويتجاوز دوره الزخرفي الطارئ إلى كونه: «عنصراً أساسياً في العرض أي أن يكون في نفس الوقت سبباً ونتيجة»(٢٢). وبذلك يراكم الوصف بيانات معلوماتية لدى القارئ، مما يشكل عتبة للبدء بفعاليات التأويل والتفسير على صعيد القراءة النصية.

آليات الوصف:

في تأسيسه لمشاهده المكانية في مسار الخطاب الروائي، يترع الناص

٢٠- سيزا قاسم: بناء الرواية، مرجع مذكور، ص١٦٦.

٢١- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، مرجع مذكور، ص١٧٥.

٢٢- المرجع نفسه، ص١٧٦.

إلى استخدام آليتين: الاستقصاء والانتقاء، والوصف وفق الآلية الأولى يتحرك في مسار أفقي، ويتقصى محتويات المكان لتبتلعها اللغة، حتى تتجاور الكتل المكانية بجانب بعضها البعض، ولا يترك النّاصُ شاردة أو واردة من جسد المكان إلا ويتقصّاها ويلاحقها حيث: «يقوم الاستقصاء على تناول أكبر عدد ممكن من تفاصيل الشيء الموصوف ولذلك تطول مقاطع الوصف وتتفرع»(٢٣)، ويخضع الشيء الموصوف لعملية تفكيك عنيفة لمكوناته وأجزائه، فعلى سبيل المثال نقرأ لدى إدوار الخراط المقطع الوصفي التالي:

«الغرفة جافة الهواء من التدفئة المركزية، وأفتح شقا صغير في النافذة فيهاجمني هواء قارس قاطع، أنظر من وراء لوحي الزجاج المزدوج إلى الساحة التي يغطيها ثلج بلون اردوازي باهت كأنه أكوام صغيرة من طباشير رمادية هشة، تشقها قضبان الترام وأنهار الشوارع المسفلتة المتقاطعة»(٢٤).

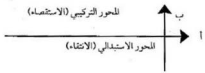
بيد أن آلية الاستقصاء القائمة على تقصي فضاء المكان ومراكمة محتوياته ترتهن على مستوى الإنجاز إلى آلية الانتقاء كتدخل قائم على عمليات الحذف والاستبدال وتبديل مواقع الأشياء الموصوفة. وبلا مراء، فإن إنتاج المشاهد المكانية يخضع لقوانين الوظيفة الشعرية poetic function* التي تتحقق في اللغة بإسقاطات من محور الاختيار (الجدول الاستبدالي) على محور التركيب استنادا إلى علاقات التكافؤ والتضاد والتماثل بين العلامات اللغوية التي تتبادل المواقع فيما بينها، ويترتب على ذلك، انحراف في البنية الدلالية للنص وانتهاك لها، لتنشط الدلالات الحافة (الثانوية)، وتحدث فجوة في عملية الاتصال بين الناص والقارئ، وإن لم يكن الأمر على هذه الشاكلة بالنسبة للوصف، واستنادا إلى ذلك بوسعنا التمثيل على

٢٣- سيزا قاسم: بناء الرواية، مرجع مذكور، ص١٢٠.

٢٤- إدوار الخراط: ترابها زعفران، مصدر مذكور، ص١٢٣.

*- بخصوص الوظيفة الشعرية وحيثياتها ينظر كتاب: قضايا الشعرية: رومان جاكبسون، ت: محمد الولي -مبارك حنّون، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١٩٨٨١.

محوري اللغة: حيث (أ) محور العلاقات التركيبية الذي يشكل مساراً لاشتغال آلية الاستقصاء، و(ب) محور العلاقات الاستبدالية حيث تركن آلية الانتقاء (الاختيار) كما في الترسيمة التالية:



وعلى هذا النحو، تتقاطع الآليتان وتتوافقان زمنياً أثناء الاشتغال الوصفي للغة، فليس ثمة إنتاج وصفي لإحدى الآليتين دون الأخرى، وفي الحقيقة فإن اختراقات آلية الانتقاء هي التي تضفي أبعاداً شعرية على المقاطع الوصفية، وتنتشلها من تطابقها مع العالم الموصوف.

- عناصر الوصف:

إن ارتباط المكان بالوصف، يفرض على المقاربة الراهنة توصيفاً لعناصر الوصف الذي يتكئ على مجموعة عناصر رئيسة وثانوية تتشابك فيما بينها لإنتاج المشاهد المكانية وبالتالي يشكل غياب إحداها بهذا الشكل أو ذاك تأثيراً في مستوى المنتوج الوصفي. ومن هنا، لكي تبدأ الآلية الوصفية بالاشتغال لابد لها من توافر العناصر التالية، حسب فيليب هامون: الرائي أو القائم بالوصف/ وسط شفاف/ فعل دال على الرؤية/ الموصوف/ المسافة/ الضوء[٢٥]. وحتى يتوضح الأمر أكثر لنا يمكن تقديم الجدول التالي:

٢٥- ينظر: الحيز المكاني الروائي: جان بول غولد نشتاين، ت: حامد فرزات، مجلة الآداب، ع(٧٠)، دمشق، ربيع ١٩٩٢.

الرائي	توقف العجلة السردية	وسط شفاف	فعل دال على الرؤية (الصيغة)	الموصوف الموضوع	المسافة	الضوء
- الراوي - شخصية من شخصيات النص	ثمة علامات دالة على توقف العملية السردية في النص عادة	- واجهات - نوافذ - أماكن مرتفعة	-رأيت - شاهدت	مكونات العالم الفيزيائي	- قريبة - بعيدة - متوسطة	- طبيعي - اصطناعي - خافت/ قوي

وتجدر الإشارة هنا أن القراءة حاولت الدمج بين رؤية فيليب هامون واجتهادات الناقد المغربي حسن بحراوي في كتابه «بنية الشكل الروائي»، الذي يُعَدُّ بحق من أنضج الدراسات العربية في مجال المكان وما يتعلق به من قضايا وإشكاليات. وبخصوص لوحة العناصر المرسومة من الضروري التوقف عند عنصري (المسافة والضوء) اللذين يمتازان بأهمية كبيرة في عملية إنتاج Production المشاهد الوصفية، إذ إن دقة الوصف أو عدمها على ارتباط وثيق بالمسافة Distance التي يتخذها الرائي من الموضوع المستهدف بالوصف للبدء به، لأن إنجازية العملية الوصفية ترتبط بتوفّر الرؤية، وذلك لايتحقق إلا إذا كانت المسافة مناسبة وملائمة، حيث: «المشاهد لاتتم بوضوح إلا إذا تقلصت المسافة، بين الواصف والموصوف، إلى حدّها المعقول الذي ينتج الرؤية الطبيعية والضرورية للأشياء»[٢٦]. ومن البداهة أيضاً أن اتساع المسافة بين الواصف والموصوف سيترتب عليه مقاطع وصفية مكانية هزيلة من حيث الدقة والوضوح ومن حيث جماليتها، متسمةً بالضبابية، وستبدو الأشكال المكانية غائمة وغير متمفصلة عن بعضها البعض، على عكس المسافة الملائمة للعين التي بإمكانها رصد المكان

٢٦- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، مرجع مذكور، ص١٨٢.

بمحتوياته والتقاط العلاقات والخطوط الخفية بينها ف: «حقيقة الشيء الموصوف لاتبدو كما هي لأول وهلة، فكلما اتسعت المسافة كلما تضاءلت حظوظ العين الواصفة في التوصل إليها، وبالمقابل فكلما كانت الرؤية قريبة وغير مسيجة بحاجز أو عائق كان الطريق إلى الشيء الموصوف ممهدة وسهلة الركوب»[٢٧].

وأما الضوء فهناك نوعان: طبيعي واصطناعي، وكما أن المسافة تتحكم بالوصف على مستوى الجودة كذلك الوصف يرتهن في جودته أو عدمها براهنية الضوء، ومن دونه يضحي الوصف كائناً أعمى، لايمكن له أن يتحقق، لكون الضوء يكشف للعين الواصفة المكان (البقعة المرصودة) بأبعاده وتفاصيله، والأشياء يتجاورها وكتلها وأنواعها وأحجامها. . .، أي أن الضوء يوفّر للرائي معرفة بصرية بالمكان في مواجهة العتمة التي تحول دون هذه المعرفة التي تُفصل الأشياء عن بعضها البعض وهكذا يعَدُّ الضوء: «عاملاً حاسماً في تشكيل المناظر الروائية، وكما في الرسم فإن الضوء في الرواية يقطع الأحجام ويخلخل المنظورات والألوان»[٢٨]. وجدير بالملاحظة أن أغلب الروائيين، حينما يبدؤون بالوصف فإنهم يشيرون إلى مصادر ضوئية قبل الشروع بفاعليات الوصف وتقطيعها للمادة الموصوفة. كما تنبغي الإشارة إلى أن الوصف يتناسب طرداً مع قوة الإنارة وضعفها، حيث ضعفها وخاصة في الليل لايساعد على بدء العملية الوصفية، وكذلك تعمل كثافة الإنارة وشدتها على تشويش الرؤية ومنع الوصف من الاشتغال والتشكل.

٢٧- المرجع السابق، ص١٨٢.

٢٨- المرجع السابق، ص١٨٣ - ١٨٤.

- الوصف وتقنيات تقديم المكان:

كانت القراءة قد أشارت في سياق علاقة الفضاء بالرؤية إلى أن المشاهد المكانية تتمظهر وفق رؤية إيديولوجية، وكذلك وفق تقنيات وطرائق بصرية على علاقة بحتة بالموقع المكاني الذي تتخذه الشخصية الواصفة، حيث المتكلم: «أما أن يكون في موقع جانبي من الفضاء، وأما أن يكون في موقع أمامي من الفضاء، وأما أن يكون عمودياً من الفضاء»[٢٩]. وفيما يلي مقاربة لهذه التقنيات التي تتحكم بإنتاج المشاهد الوصفية:

أ- الرؤية المسحية:

وتقوم على مسح تتابعي للعالم الذي يواجهه الرائي، ويترتب على ذلك تجاوب الأشياء الموصوفة، والرائي ينتقل من شيء إلى شيء، ومن شخصية إلى أخرى، محاولاً زج كل ما يقع في مدى رؤيته ودمجه في المشهد الموصوف، وفي واقع الأمر تبدو حركة: «وجهة نظر المؤلف (الرائي) هنا مشابهة لحركات آلة التصوير أو الكاميرا في الفيلم التي تقدم مسحاً تتابعياً لمشهد معين»[٣٠]، وبوسعنا القول أن الرؤية تستغرق معظم أشياء المكان، وللتمثيل على ذلك نقتبس المقطع التالي من إدوار الخراط:

«كانت صفوف متعاقبة من الناس تأتي إلى محطة الترام في وسط الساحة ملفعة بالمعاطف، الجلد والفرو والقماش السميك، ورؤوسها مغطاة بالقلابق والشابكات، ألوانها كلها قاتمة ويتدفق الناس، ويركبون، صامتين، كل مهموم بنفسه، أيديهم مدفونة بعمق في جيوبهم أو مكفنة بالقفافيز الغليظة، والترام يمضي بهم، كبيراً أصفر اللون يتأرجح، وأسمع من وراء الزجاج الثقيل قلقلة عجلاته وصراخها الحاد في الدوران. والثلج قد تجمّد بكتلته الصلبة اللينة الشكل مع ذلك لونه شاحب تحت نور مصابيح المغنسيوم في الشارع، بصفرته الحادة، دوائر النور

٢٩- شاكر النابلسي: جماليات المكان في الرواية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٤، ص٢٩٢.

٣٠- بوريس أوسبنسكي: وجهة النظر في الرواية على مستوى المكان والزمان، ت: سعيد الغانمي، مجلة فصول، مج(١٥)، ع(٤)، القاهرة، شتاء ١٩٩٧، ص٢٥٨.

الأصفر على أفاريز المباني القاتمة العريقة وأعمدتها المنحوتة في الحيطان المتينة الحجر، وعلى أغصان الأشجار الرفيعة المسننة، بجذوعها السوداء كأنها محروقة من الشتاء»[٣١]. وكما يلاحظ فالأشياء أو المحتويات المكانية تتجاور في هذا المشهد: صفوف الناس، محطة الترام، الترام المتحرك، الثلج، الشارع، أفاريز المباني، أغصان الأشجار، . . . ، كلها تتتابع وتشكل المشهد الوصفي. وما يمكن ملاحظته أيضاً أن الراوي -رغم موضوعية السرد- يتحدَّد موقعه المكاني بموقع الأشياء الموصوفة في المشهد. ومن جهة أخرى: ثمة تفريعات أخرى لهذه الرؤية إذ إن المسح التتابعي يُنجز أحياناً دون تطابق الموقع المكاني بين الراوي والشخصيات، ويمكن لذلك أن يتوضح في سياق الدراسة التطبيقية.

ب- الرؤية العمودية:

ويطلق عليها أوسبنسكي «نظرة عين الطائر» لأنها تفترض الرؤية من مكان عال وتستلزم آفاقاً شاسعة، ويقول الناقد الروسي: «حين تكون هناك حاجة لوصف يحيط بكل تفاصيل المشهد الموصوف، فإننا في الغالب لا نجد المسح التتابعي ولا الراوي المتحرك، بل نجد نظرة شاملة للمشهد من وجهة نظر واحدة عامة جداً»[٣٢]. والراوي يقدم من خلال الرؤية العمودية مشهداً عاماً ثم يقوم إذا استلزم الأمر بعمليات المفصلة في محتويات المشهد عبر حقول بصورية متعددة، وعادة ما تستخدم الرؤية العمودية في بداية السرد أو نهايته.

ت- الرؤية التصاعدية:

ويتم الوصف عبرها من الأسفل إلى الأعلى، وهي بعكس التقنيتين المذكورتين، لاتمكن الرائي من إنتاج مشاهد وصفية متميزة. وفضلاً عن هذه الرؤى ثمة الرؤية المتحركة، التي ترصد المكان والرائي متحرك، وغالباً ما تتم في السفر (سيارات، قطارات) وتتبدّى الأشياء شائهة منحرفة ومتغيرة عمّا هي عليه في الأصل.

٣١- إدوار الخراط: ترابها زعفران، مصدر مذكور، ص١٤٣.

٣٢- بوريس أوسبنسكي: وجهة النظر في الرواية. . . ، مرجع مذكور، ص٢٦٠.

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكار علمية

مجابهة ورم الموَرثة

قبل سنوات عدة بدأ معدل الوفيات بسرطان الموَرثة (البروستاتة) بالتراجع في واحدة من الدول المتقدمة صناعياً واقتصاديا؛ إلا أن هذا المرض مازال يؤثر على حياة العديد من الناس. مما يجعل «سرطان البروستاتة» ثاني سرطان قاتل للرجال بعد سرطان الرئة[1].

(*) عبد الرحمن الحلبي: باحث من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

وربما لهذا السبب يعكف العلماء لتحسين أدائهم في التعامل مع هذا المرض الذي يشيع خاصة بين الذين يتجاوزون الخامسة والستين من العمر.

هناك ميل شائع لأن يصنّف المرض، في البدء، ضمن مرحلة تقل عن مدى انتشاره الحقيقي. وينطبق سوء التقدير هذا على ما يدعى «التصنيف السريري»، أي تقييم المرحلة السرطانية سريرياً Clinical Staging الذي يعتمد على فحوص تجرى للمريض قبل تلقيه المعالجة. ويكون التصنيف النسيجي (الجراحي) Patho-logical Staging أيضاً عرضة للخطأ إنما بدرجة أقل، فهو عادة مايعطي صورة أدق عن حالة المريض. يقوم اخصائيو الباثولوجيا في التصنيف الجراحي بفحص النسيج الغدي المستحصل عليه أثناء عملية استئصال البروستاتة بما فيه الحافة المحيطة بالغدة وبعض العقد اللمفاوية والحويصلات المنوية.

إن وجود خلايا خبيثة في حواف الغدة أو في الأنسجة خارج البروستاتة يعني أن الورم الذي افترض ابتداء أنه محدود بالغدة هو أكثر انتشاراً مما كان يظن، وهناك احتمال لابأس به أن يكون قد أعطى نقائل لم تكتشف بعد.

إن الوسائل القادرة على توفير صور أوضح للمرض البدئي تحسّن من دقة التقييم السريري. ففي معظم المرضى يقصر التصوير المقطعي المحوسب، أو التصوير بالموجات فوق الصوتية (الصدى) عن إعطاء صورة واضحة عن توضع الورم ومدى انتشاره خارج غدة البروستاتة. لذا يتم حالياً تطوير تقنية واعدة تعتمد على الموجات فوق الصوتية، وتستخدم أسلوب معالجة للإشارة يدعى «التحليل الطيفي» Apectrum analysis.

ترتد الموجات الصوتية عن غدة البروستاتة كالمعتاد، ولكن الجهاز يقوم بتحليل جميع إشارات الصدى عوضاً عن قسم صغير منها كما هي الحال في أجهزة الصدى العادية. يقوم بعدها برنامج حاسوبي متطور بترجمة المجموع الكلي للبيانات إلى منظر ملوّن ثلاثي الأبعاد للغدة لإظهار الورم بشكل محدد.

وفي الوقت نفسه يتم تطوير استخدامات جديدة لتقنية التصوير بالرنين المغنطيسي Magnetic resonance imaging (MRI). تقوم الأجهزة MRI ببث حقول مغنطيسية حول المريض لتكوين صور مقطعية للجسم. لاتعطينا الأجهزة

MRI العادية خرائط عالية التحديد للورم البروستاتي، ولكن بالاعتماد على جهاز صغير ثبث الموجات الكهرمغنطيسية (وشيعة داخل المستقيم) فإن الصور الناتجة يمكن أن تدل على ما إذا كان الورم متجاوزاً حدود الغدة، وإلى أي مدى. كما قد يساعد التحليل الطيفي بالرنين المغنطيسي، الذي يقيس الفعالية الاستقلابية (الأيضية) في المنطقة المفحوصة على التفريق بين النسيج السليم والنسيج السرطاني. إلا أن هاتين التقنيتين (الصدى والرنين) تعجزان عن إظهار الانتشارات المكروية للورم.

يترافق التقدم في طرق كشف المرض وتحديد مرحلته بتطوّر في طرق المعالجة أيضاً، ويساعد التقدم في أساليب المعالجة الاشعاعية والتطبيقات المستجدة للعلاج الهرموني خاصة على تحسين توقعات البُقْيا بالنسبة إلى العديد من المرضى.

تأخذ المعالجة الاشعاعية التقليدية شكل الاشعاع بالحزمة الخارجية، إذ يقوم مسرّع خطي Linear accelerator بالدوران حول المريض، مطلقاً حزماً مكثفة من الأشعة السينية (X) أو أشعة كاما (γ) باتجاه البروستاتة من زوايا مختلفة. تهدف عملية الدوران إلى تخفيف تعرض الأنسجة السليمة الواقعة على «خط النار» للأشعة، وفي الوقت نفسه إيصال جرعات إشعاعية عالية إلى الورم (مع ذلك تتلقى الأنسجة السليمة بجوار البروستاتة جرعات مؤذية).

في الأمر الواقع ان العلماء اهتموا بالنتائج الحديثة التي تؤكد فائدة المعالجة الهرمونية معالجة متممة للمعالجات التقليدية «النهائية».

ثم إن المنطق وراء المعالجة الهرمونية المساعدة الحديثة تهدف إلى تحقيق انكماش في حجوم الأورام الكبيرة، بحيث تصبح عملية القضاء عليها بواسطة الجراحة أو الاشعاع، أسهل. ففي المعالجة القصيرة مثلاً، تكون من الصعوبة بمكان عملية غرس الحبيبات المشعة داخل الغدد التي تحتوي على أورام كبيرة. لهذا فإن تصغير حجم الورم قبل إجراء الغرس يمكن أن يسهل هذه العملية ويحسّن من فرص نجاحها؛ وقد يساعد على التقليل من التأثيرات الجانبية. وتهدف المعالجة الهرمونية المساعدة إلى التخلص من الخلايا السرطانية المتبقية في موقع الورم بعد

المعالجة الأولية، وأيضاً إلى تدمير الخلايا التي نجحت في الإفلات إلى مناطق أخرى من الجسم وتهدد بتشكيل النقائل. وتشير الدراسات التي تجرى على الحيوانات أن إعطاء المعالجة الهرمونية قبل المعالجة الاشعاعية، أو أثناءها، يمكن أن تؤدي أيضاً إلى زيادة حساسية سرطان البروستاتة للاشعاع.

والخلاصة إن تطور معرفة العلماء بكيفية نشوء سرطان البروستاتة وتحوّله المتزايد نحو العدوانية (الخباثة) يقدم أفكاراً هامة لمعالجة جهازية ممكنة. وقد تشكل المعالجة الجينيّة gene therapy إمكانية أخرى لمحاربة السرطان، مع أنه قد تمر سنوات عديدة قبل أن يتمكن العلماء من اتقانها.

وكذلك تشكل الأبحاث حول اللقاحات أحد الاتجاهات الأخرى المثيرة. على الرغم من أنها لاتزال في بداياتها. وتتكون هذه اللقاحات من مواد قادرة على حض جهاز المناعة لمهاجمة الخلايا السرطانية البروستاتية أينما وجدت في الجسم من دون إحداث أذي للخلايا الأخرى.

لاشك أن معالجات استهدافية كهذه تتطلب سنين عديدة من التطوير والتقييم. وفي هذه الأثناء تتكثف الجهود الرامية إلى تحسين إمكانية تشخيص هذا المرض وتصنيفه وعلاجه والوقاية منه. ولايزال أمام العلماء- من غير ماشك- الكثير من العمل للتغلب على التحديات التي تواجههم خلال حربهم الطويلة ضد سرطان البروستاتة (الموثة) إلا أن تسارع وتيرة الأبحاث في هذا المنحى يشجعهم ويقوّي عزائمهم.

* * *

دراسة

مشاريع المياه استراتيجياً

يريد الباحث العربي طارق المجذوب في دراسته المثبّتة ضمن دفتي كتاب بعنوان «لاأحد يشرب»[٢] أن يبرهن على التوازن والتلازم بين خريطة أمن «اسرائيل» وخريطة مياهها. فحدود الأخيرة حدود مائية، وعقيدة «الأرض

والمياه» رافقت الحركة الصهيونية منذ نشوئها، والمستعمرات الاسرائيلية (الكيبوتز) قامت أساساً على الزراعة، أي الماء. واليوم فإن 67 في المئة من المياه التي تستهلكها الدولة العبريّة تأتي- حسب الباحث- من خارج الأرض المحتلة عام ١٩٤٨، بواقع: 35 بالمئة من الضفة الغربية و22 في المئة من سفوح الجولان و10 في المئة من قطاع غزة.

وقد ركز الباحث على أطماع «اسرائيل» في مياه جنوب لبنان والجولان ومصر. عن الجنوب اللبناني يذكرنا الباحث بالمشاريع العديدة التي صيغت لاستغلال مياهه، وبالمعلومات المتوافرة حول سحب الدولة العبرية مياه الليطاني، وهي معلومات متناقضة، كما رآها العارض، ومصادرها- في جلها- صحافية[٣]. كذلك يتعرض الباحث لتكتيك «اسرائيل» قبل مرحلة «السلام» ولمشاريعها بعد هذه المرحلة.

أما فيما يختص بالجولان فيعتقد الباحث أن ذرائع «اسرائيل» الأمنية في هذه الهضبة تخفي، في الحقيقة، أطماعاً مائية هي أشد النقاط إثارة بين سورية و«اسرائيل» في المفاوضات. فالدولة العبرية تريد ضمان الاستفادة من المياه (مياه الجولان المعلومة- حسب الباحث- تبلغ نحو 350مليون م^3 والمرتقبة نحو مليار م^3 ولكنهما تحت السيطرة الاسرائيلية حالياً) وسورية ترى أن من حقها المطالبة بانسحاب «اسرائيل» من أراضيها واسترداد مصادر المياه في مناطق بانياس والحمة واستخدامها كما تشاء.

وفيما يتعلق بمصر على رغم الانسحاب الاسرائيلي من سيناء فإن مشروع جر مياه النيل إلى فلسطين الذي اقترحه هرتزل ووافقت عليه بريطانيا وأعاد المهندس (اليشع كالي) إحياءه عام ١٩٧٤ ووافق عليه السادات عام ١٩٧٩ ولم ير النور لأسباب عدة، هذا المشروع قد يعود اليوم إلى طاولة المفاوضات بسبب حاجة مناطق الحكم الذاتي للمياه. والمعلوم أن واحداً في المئة فقط من مياه النيل إذا سحبت إلى «اسرائيل» (800 مليون م^3 سنوياً) فإنها تضع حداً لمشكلتها المائية. ويأسف الباحث أن العرب يذهبون إلى المفاوضات حول المياه دون أن يكون لديهم الملفّات الجاهزة والمدروسة واللازمة للدفاع عن حقوقهم المائية الشرعية، وتالياً فإن أعظم ثروتين يملكهما العرب (النفط والمياه) هما في خطر داهم.

ثم يراقب الباحث في دراسته تكتيك «إسرائيل» في المفاوضات المتعددة الأطراف، ويدرس نتائج اجتماعات مسقط ١٩٩٤ وأثينا ١٩٩٤ أيضاً وعمان ١٩٩٥ وتونس ١٩٩٦ واللقاءات السرية التي دارت بين هذه الاجتماعات، مؤكداً أن اهتمام «اسرائيل» بلجنة المياه يفوق اهتمامها ببقية اللجان المنبثقة عن «مؤتمر مدريد».

ويسترشد الباحث بأحد تقارير وكالة (رويتر) الذي يقول: «إذا قررت اسرائيل في المستقبل تدمير الحكم الذاتي الفلسطيني فلن تكون في حاجة إلى إعادة قواتها إلى غزة، بل إن كل ما عليها هو إغلاق صنابير المياه». اتفاق أوسلو يكرّس، إذن، تبعيّة فلسطينية مائية لاسرائيل تجعل حال الفلسطينيين، كما يقول الباحث نقلا عن الشاعر العربي، «كالعيس في البيداء يقتلها الظما/ والماء فوق ظهورها محمول»، وكما تؤكد الأرقام والجداول التي يستقيها الباحث من المراجع الموثوقة.

حتى معاهدة وادي عربة لم تحقق تطلعات الأردن في الأرض والمياه، إذ تركت منطقتين صغيرتين هما الباقورة (نهاريم) والغمر (تسوفار) تحت سيادة أردنية مشروطة بغية السماح لاسرائيل باستغلال مواردهما المائية، ويأمل الأردن الذي يعاني نقصاً حاداً في المياه، الحصول على نحو 230 مليون م^3 من مياه اليرموك بعد تنفيذ المعاهدة مع «اسرائيل». لكنه بعد مرور سنتين على هذه المعاهدة لم يسترجع أكثر من 50مليون م^3.

ثم ينظر الباحث إلى المياه كجسر عبور «اسرائيل» إلى المجتمع العربي. ويتوقع أن تتعرض الدول العربية، بحلول العام ٢٠٣٥ إلى نقص في المياه يصل إلى 176 مليار م^3. واسرائيل - حسب الباحث- لاتريد اقتسام مصادر المياه المشتركة مع الدول المجاورة بل السيطرة عليها كاملة والسعي لدى الغير، وبأموال الغير لتأمين مصادر مائية يستفيد منها العرب، ولكنها تتحكم فيها وتسيّرها وفق مصالحها. وهناك مخططات مائية بعضها جديد وبعضها قديم ارتدى حلة جديدة يسلّط الباحث في كتابه الضوء عليها:

* مشروع قناة البحرين لتوليد الطاقة وتحلية المياه وتحويل المياه العذبة. ربط

البحر المتوسط بالبحر الميت بقناة مائية واستغلال المياه المتساقطة من أعلى إلى أسفل بفعل الفارق في الارتفاع بين البحرين لتوليد الطاقة، وإقامة مشاريع لتحلية مياه البحر. أبعاد المشروع استيطانية وأمنية واقتصادية.

* مشروع القناة المائية النازلة من الجولان. لهذا المشروع بعد عسكري مائي إذ يفصل بين القوات العسكرية السورية والاسرائيلية ويؤمن للبلدين حاجتهما من المياه.

* مشروع قناة السلام: جرّ المياه العذبة من الفائض التركي في اتجاه الجنوب (من بحيرة أتاتورك أو نهري سيحون وجيحون) وتوزيعه بالتساوي بين سورية و«اسرائيل» والأردن والفلسطينيين بمعدل متساو لكل منها.

* مشروع نقل المياه من تركيا بالأكياس العائمة أو بواسطة خط أنابيب بحرية من مصب نهر مانافقات التركي إلى السواحل الاسرائيلية وأما بواسطة ناقلات مائية عملاقة.

* مشروع الأبراج الحرارية لتحلية المياه في دول الخليج: يروّج له الأمريكيون في الخليج لكنه مازال في بدايته ويحتاج إلى الكثير من التجارب.

ثم يحاول الباحث في الفصل الرابع من كتابه استشراف آفاق التعاون المائي بين العرب ودول الجوار الجغرافي، وذلك لفترة 35 سنة (من ١٩٩٥ إلى ٢٠٣٠) مع استطلاع امكانات التعاون بين العرب والجوار (عدا اسرائيل): الأتراك والأفارقة. ويحذر الباحث من أن استمرار التجزئة العربية يعني أن الآخرين (تركيا واسرائيل واثيوبيا) سوف يتمكنون من الاستفراد بالأقطار العربية، لذلك لابد من تنسيق وظيفي بين العرب، أو بين بعضهم على الأقل.

تركيا لديها الماء، وتعاني – حسب الباحث – من اضطراب ماليّ واستراتيجي وداخلي. ويقوم مشروع جنوب شرق الأناضول (الغاب) بتحويل المنطقة الكردية المتخلّفة (نحو 74 ألف كم^2 أي عشرة في المئة من المساحة الاجمالي تقريباً) منطقة مزدهرة وخزان الشرق الأوسط من المياه ومعمله المفترض لانتاج الكهرباء. ودول الشرق الأوسط هي أكبر سوق للطاقة والمياه. لذلك فمن الضروري إزالة الشكوك بين العرب وتركيا.

وبعد تحليل مقتضب لمشروع «الغاب» وللنزاع حول دجلة والفرات وتأثيراته الضارة، بالأرقام والجداول والخرائط، يثبت الباحث فوائد التعاون بين تركيا والعرب، من النواحي الاقتصادية على الأقل. ويقترح مبادلة النفط بالمياه وتطبيق مفهوم الاعتماد المتبادل الأمثل الذي يمثل الحالة التي يكون فيها ثمن الانفصال كبيراً لطرفي العلاقة ومتساوياً تقريباً لكليهما.

والتطبيق العملي لهذا المفهوم يعني - حسب الباحث - اعتماد العرب المائي على تركيا، واعتماد الأخيرة على النفط والتمويل العربيين وعلى شبكة توزيع الكهرباء الافريقية - العربية الكبرى.

ويرى الباحث أن أسباب التردد العربي حيال فكرة الاعتماد على المياه التركية هو الارتباط المشتق من ذلك. ويسرد تصريحات عدة لمسؤولين أتراك تؤكد نيات تركيا استخدام مياهها لابتزاز الأطراف العربية والضغط عليهم.

وهكذا يقترح الباحث أن يصار إلى ارتباط مائي بين العرب وغيرهم من دول الجوار الجغرافي مواز أو منافس للمياه الآتية من تركيا، ماشكّل عامل توازن بإزاء هذه المخاوف. وفي اعتقاد الباحث وجوب التوجه صوب افريقيا وأن يقوم مستقبل العلاقات العربية - الافريقية على مبدأ التكامل بين الثروات الطبيعية الافريقية ورأس المال العربي. يجب أن تلج الاستثمارات العربية مباشرة إلى القارة الافريقية وليس عبر مؤسسات دولية.

ويشرح الباحث مشروع توليد الطاقة الكهربائية من سد (أنقا) في جمهورية الكونغو الديمقراطية (زائير سابقاً) ونقلها عبر شبكات ضخمة بين أوربا وافريقيا عبر الشبكة العربية الموحدة ومركزها مصر (التي ستصبح بورصة عالمية لتبادل الطاقة) والذي يقدم حلاً متوازناً - حسب رأي الباحث - لمشكلات حل الطاقة الكهربائية والمياه في المنطقة العربية.

إذن الحل يأتي حسب وجهة نظر الباحث من منابع نهر الكونغو. ولكن المشكلة حسبما رآها العارض أن عدداً لابأس به من الدراسات والمشاريع لن ينتهي إعدادها قبل العام ١٩٩٧ كما يرد في الكتاب، وهذا يعني أن الكتاب صيغ قبل هذا التاريخ رغم نشره آخر العام ١٩٩٨. إن هذا الفارق الزمني يضعف الكتاب كثيراً ويترك القارىء أمام حيرة والتباس.

لكن يكتسب موضوع الكتاب أهمية متزايدة بعد مجيء (باراك) واحتمالات تحريك المسارات التفاوضية على الجبهات الفلسطينية والسورية-اللبنانية. لذلك لابد من طبعه ثانية لسدّ الفارق الزمني المذكور وتعيد وضع الملف المائي، في صلب العملية التفاوضية وفي صلب مستقبل المنطقة والعلاقات بين دولها.

* * *

رواية

أطفال بلا دموع

ما أدري لماذا لم يسوّق القاص والروائي العربي المصري علاء الديب مثلما سوّق أترابه. فهو من مواليد ثلاثينات القرن الماضي، وهذا يعني أنه مجايل للروائي المصري أيضاً بهاء طاهر، هذا الاسم المعروف لدينا جيداً والمقروء أيضاً في أكثر أعماله الروائية والقصصية. ومع أن الأعمال القصصية والروائية التي لعلاء الديب لاتقل عدداً عن غيره إلا أنها تكاد لاتعرف لدى العديد من القراء العرب خارج إطار مصر. فمن رواياته: الشيخة، القاهرة، الحصان الأجوف، زهر الليمون، قمر على المستنقع، وأطفال بلا دموع[٤] التي نحن بصددها الآن في هذا العدد من مجلة «المعرفة». هذا بالإضافة إلى مجموعتين من القصص القصيرة وإلى عدد من الترجمات وإلى وضعه الحوار لفيلم «المومياء». هل لأن رواياته لاتعتمد الحكاية المعروفة تقليدياً في أكثر العطاء الروائي العربي، أم لاعتبارات تتعلق بالسرد الفني غير التقليدي الذي اختطه لنفسه كوسيلة تعبير؟.

الواقع أن أسلوب السرد لدى كاتبنا هذا لايخلو من جدة. إنه يجعل العبارة تشكل حدثاً بحد ذاته، يجعلها قصيرة، فياضة باحتمالات شتى، ففي روايته هذه «أطفال بلا دموع» يقطع القارىء العديد من الصفحات دون أن يقدم له الكاتب حدثاً حكائياً ما، لكن القارىء يدرك أنه أمام حالة درامية تنبثق من العبارات المتدافعة والمتسارعة التي تفرزها الترجمة الذاتية لإنسان لانعرف عنه شيئاً سوى أنه

مأزوم بحق، لنفهم من ثم أنه دكتور في الآداب وأنه يعمل في «وطنه الثاني» كمحاضر في جامعة نفطية، تعطيه هذه أوراقاً نقدية كثيرة، وهو الآن في إجازة بوطنه الأول (مصر) ولكنه مع ذلك فهو غريب فيه غربة قاتلة مثلما هو غريب في «وطنه الثاني»!.

تبدأ الرواية بلازمة سنجدها تتكرر حيثما وجدت شخصية السارد التي هي الراوي، والتي هي الدكتور في الآداب الذي سنعرف اسمه فيمابعد «دكتور منير عبد الحميد فكار» أستاذ الأدب العربي في جامعة المطل بمدينة «دلوك»: «خرجت أحمل في رأسي وطني الثاني، أفكر في جامعة المطل ومدينة دلوك، ووطني الثاني كله، حيث أكل عيشي ورزقي، ومنفاي الاختياري الجميل، المليء بالنقود، والزوايا الزجاجية، ورائحة الرمل، والنفط، والرجال المعلبين المصبوبين في جلابيب بيضاء نظيفة أحبائي وأشقائي. لكنني لاأشتاق إليهم ولا للمكان. الشوق لكفر شوق وحدها. قريتي المستحيلة التي لم يعد لها وجود». / ص١٥/ .

هذه القرية هي التي - فيما يبدو - تفرز اللازمة التي ستتكرر لدى السارد مما يؤكد تمزقه الداخلي. اللازمة تقول منذ أولى كلمات النص: «المنظر يأتي وحده، وينصرف وحده». وكأن السارد يظل محايداً تجاهه أو أن ثمة مايغيّبه عنه.

المنظر إذن يجيء تلقائياً وينصرف مثلما جاء، بيد أن المكان بما يقدم من معطيات يشير إلى تفاعل السارد فيه رغماً عنه: كوبري عتيق من حديد وخشب في آخر رصيف المحطة من الناحية القبلية، ذرات غبار متصاعد، ظلال شجرة عجوز تقاوم ضوء النهار المتكسر «أربعون عاماً يأتي المكان إلى رأسي غامضاً حارقاً لايكتمل. للمحطة جانبان: ناحية مهجورة، والأخرى مطروقة، فيها شبّاك التذاكر، ومظلّة للانتظار، ودكة خشبية خضراء، وبلاط ملوّن قديم، قضبان صدئة مكوّمة، وفلنكات متآكلة. معبد مهجور لقبائل منقرضة» / ص٩/ .

بعد هذا التفصيل الدقيق في المكان يعود بنا السارد إلى اللازمة ذاتها التي شهدت ولادة النص، غير أنا سنسمع السارد يشير إلى أن المنظر الذي يأتي وحده وينصرف وحده سينتزع قلبه ويترك في مكانه دوامة هواء، ومن هنا إدراكنا بأن السارد يكابر حين يجعل من نفسه مشاهداً محايداً للمنظر الذي يأتي وحده

وينصرف وحده، ذلك أن ساحة لاوعيه هي التي تستحضر المنظر قسراً رغم كل شيء.

فها هو يخبرنا في الصفحة التالية أنه أصبح خارج الزمن. خارج المكان أيضاً، وقد اختلط عليه الأمر: هل هو في مصر، في القاهرة، أم أنه في الجامعة في مدينة «دلوك»؟

يرفع نظره دونما تركيز على نوافذ البيوت ويهبط به إلى أبوابها المغلقة جميعاً، فيعلن أن وراءها كتلة حمقاء من البشر «لاتعنيني، ولا تخيفني. أحتقرها، أضيع لو عرفتها، أحب أن أكون مثلها ولا أستطيع، أهرب منها وأتلصّص عليها». هنا يحسّ وجود المكان، وهو يهرول في الشوارع، يطارد شروده ويستمرّ إلى نهايات بلا نهايات.

تبرز أمامه ليلة يصفها بأنها غريبة، مخيفة جداً. تَذَكُّرها مرعب. وإذ يقرر إحاطتنا بتلك الليلة- ذاتياً طبعاً- نسمعه يقول: «كنت وحيداً» ثم يستدرك عبر سؤال استنكاري: «ومتى لم أكن وحيداً؟».

وتر مشدود بقوة وباستمرار، يهتز لأية بادرة مهما كانت واهية، ولأية لمسة، فتنثال عبره التداعيات، ومنها بطلة «تلك الليلة» التي لانعرف عنها شيئاً والتي تظهر في رأس الصفحة / ١١/ بصورة: «ها هي تعود ولا أستطيع أن أصرفها». ولاندري، هل المقصود بـ«هاهي» امرأة ما أم المقصود «تلك الليلة» ذاتها؟. سوى أن السرد سيخبرنا أن الوقت كان قبيل الساعة الواحدة والنصف. ونفهم أن هذا التوقيت هو بعد منتصف الليل لا النهار، بدليل أن السارد كان ينتظر عرض آخر الأنباء من إذاعة القاهرة. «فجأة أحسست أنها قادمة. الجدران تتحرك تجاهي خائفة. أزمتي القلبية الجديدة. أهم هدايا الرحلة الأخيرة. حقائبي وأشيائي تتناثر في الحجرة». وهكذا يخيب فأل القارىء في تفسير «هاهي»، أو في توقعه من تكون؟ هل «تلك الليلة» أم امرأة ما، أم هي الأزمة القلبية؟.

يقيم السارد الآن، الذي هو الدكتور منير عبد الحميد فكار، في غرفة في بانسيون بابها زجاجي. ونفهم منه أن إقامته في المكان ليست آمنة، ويشير إلى أنه هو المستهدف لا «نقوده». ويلوم نفسه لماذا لم ينزل في فندق كبير حتى يستطيع أن

يستدعي طبيباً، ويعلن أن شيئاً ما يشده دائماً إلى دائرة العجز والفقر والإحباط، وأنه لايعرف أن يتصرّف حقاً كالأغنياء.

وإذ يغادر غرفته نفهم أن «هاهي» تعني الأزمة القلبية، بدليل أن الطبيب قال له، فيما مضى وبلكنة أجنبية «ستأتي كثيراً. تعلّم أن تعيش. معها. استحلب. هذه الحبة عند الضرورة. ضع العلبة في جيبك، وفي مكتبك وإلى جوار الفراش».

الوتر المشدود الذي ألمحنا إليه يفرز في اهتزازاته فواصله الزمنية، وهي هنا علامات الترقيم في هذا النص الرشيق. والمقتبس الذي أخذناه من النص، يقدّم خمس نقاط وفاصلة، حتى إن كلمة واحدة مثل «معها» سنجدها تنحصر بين نقطتين، وهذا فيما نراه من تأثيرات الوتر المشدود الذي تعطي اهتزازاته احتمالات عدة، وما ندري فيما إذا كان قرار الطبيب، ذي اللكنة الأجنبية، يشير إلى تعلم العيش مع الأزمة القلبية، أم مع عنصر نسائي ما، أوجد هذا التوتر المتصاعد رغم وجود حبّة مرض القلب!.

هذا يفرض على الناقد سؤالاً يقول: ما الذي أودى بهذا الإنسان إلى هذا المصير؟. ويفرض عليه في الآن ذاته أن يبحث عن جواب له في ثنايا نص مركب، قابل إلى التحليل النفسي أكثر من قبوله إلى القراءة النقدية الأدبية!. فالدكتور في الأدب العربي منير عبد الحميد فكار يكتشف الآن أنه يستطيع استعمال تدريبات القلم والأوراق وقراءة القرآن. لكن الكتابة صارت بعيدة عنه: «صارت الأبحاث والرسائل والمحاضرات والمقالات شيئاً آخر غير الكتابة التي يقصدها. صارت حساباً وتكتيكاً، وتوظيف أوقات وأموال، استثماراً جديداً» / ص١٢/.

وسيهتدي الناقد إلى جواب عن سؤاله تلقائياً عبر السارد نفسه: من يقدر الآن على الطهارة التي تتطلبها الكتابة. «طهارة تحتاج إلى وضوء وصلاة، وجلباب أبيض نظيف، وجسد مغسول وروح حرة (. . .) أين كل هذا مني الآن؟!».

بعد هذا الاعتراف الواضح يخبرنا السارد أنه يسير في شوارع وسط البلد، لم يكن أحد يسير غيره. فكّر أن يبحث عن هاتف، ليتصل بطبيب أو صديق «أو أتّصل بها هي. زوجتي الأستاذة الدكتورة سناء فرج. لكنها ليست في القاهرة».

بها «هي» وها «هي» واختلاطات متعددة من هذا القبيل تحتاج إلى جراحة نفسية وعصبية لا إلى مجرد تحليل. الدكتورة سناء تنفصل عن الدكتور منير، أستاذ الأدب العربي بجامعة «المطل» بمدينة «دلوك»، هذه الواقعة في بلاد هي ليست بلاداً: «لا أعرف إن كانت لهم أغاني غير تلك التي تصرخ بها أجهزة التسجيل. كانت لهم أغاني بالقطع، بالضرورة. بلاد درست، وطمستها الرمال والنقود والنفط. رصفوا فوق بلادهم طرقاً طويلة وكباري وعنجهية فارغة. هل هناك حواري وأزقة وكفور، وفلاح على رأس غيط، وعامل متحمس أخرق، وعذراء على ترعة، وشمس في رأس غابة نخيل، وشهداء، وكنائس، ووطن يبكي» / ص١٥/ . ملايين الريالات والدينارات.. والدولارات.. بلاد اختار أن يسميها السارد «وطني الثاني»؛ هذا الوطن الذي فرّق بينه وبين زوجته الدكتورة سناء التي لم تقو على الصمود معه في الوطن الثاني فطلبت الطلاق وارتحلت بعد أن أنجبا ولدين هما تامر ولمياء / ص١٨/

الدكتور الهائم بالشوارع يحسد العسكري الذي يراه بملابسه البيضاء وسلاحه وهو نائم. يحسده. عنده على الأقل شقة صغيرة أو غرفة، وخمسة أولاد على الأقل أيضاً. مرتبه الشهري لا يمكن أن يتجاوز المائدة. عند زوجته - كما يتخيل السارد - قطعة عزيزة من الذهب وعند الأولاد ملابس جديدة. وهم يجتمعون على أرز وطبيخ ولحم، وهو - أي العسكري - في بيته يتجشأ ويرتدي سروالاً نظيفاً. / ص١٣/

صرت غريباً يا دكتور - يخاطب نفسه - أنت لا شيء. قطة ضالة تجري ليلاً في شوارع وسط القاهرة ساحبة في فمها كيساً كبيراً من النقود.

هذه المقابلة، أو المقارنة بين العسكري الفقير ذي المرتب المحدود وبين الدكتور الذي صار ثرياً من عمله بمدينة نفطية، تبيّن إلى أي مدى استطاع النفط تشويه الإنسان، تخريبه من الداخل، وتحويله إلى شيء، إلى أوراق زرقاء أو خضراء، إلى أصابع لم تعد بقادرة على الكتابة، لأنها ملوثة. قادرة فقط على العبث بهذه الأوراق.

يجلس السارد في مقهى صغير يجده موارباً في باب اللوق. ومع الحلبة

باللبن، حسب تعبيره، والشيشة وكرسي الدخان تمثل أمامه محطة القطار في القرية التي هو منها «كفر الشوق في المينا». يعود إليه المكان، أو يرحل هو إلى ذلك المكان. وعبر سحائب الدخان يتذكر (رجب) بائع الدوم والحلوى والجوافة.

ورجب هذا هو صاحب قصة «رقصة الديك» / ص١٤/ التي ينوي الدكتور أن يكتبها ولكنه لن يكتبها لأننا لانستأهلها. وإذا ما كتبها فإنه سيغيّر بها وجه الأدب العربي المعاصر. «من هو فوكنر وبروست ودستويفسكي وماذا يقصد نجيب محفوظ. ماذا يعرفون عن الجنون والفقر وحلم الثراء والكنز. ماذا يعرفون عن أساطير الصعيد، والجبل ولياليه ورجاله وعن القرى المحنية منذ ملايين السنين وما يحدث في داخلها بين الرجال والنساء وبين العيال وجدران الحظائر» / ص١٤/

وحكاية «رقصة الديك» التي كان يحكيها رجب الذي كان عجوزاً منذ هاتيك الأيام والذي أمسى الآن في الاسكندرية يبيع الفول السوداني على أبواب الملاهي، والترمس، أسطورة تعتمد تميمة من رجل مغربي وبخوراً لينفتح باب الكهف الذي يختزن الكنوز حتى إذا ما انتهت التميمة والبخور أطبق باب الكهف على من في داخله فلا ينفتح حتى العام التالي حين يجيء المغربي مرة أخرى أو حين يُعمد إلى ديك ذي مواصفات معينة يُذبح أمام باب الكهف ويترك يرقص رقصته.

هذه الانتقالات في النص من إلى تقود السارد إلى أم عصام في الاسكندرية هذه المرأة الشبقة للمال قدر شبقها للرجل. وبسبب الفراغ والضياع والتشتت سيرمي الدكتور نفسه بين ذراعيها الشحميين. إلا أنه سيعود بالذاكرة إلى زوجته. أو مطلقته سناء، ليخبرنا أنه تزوجها ولم تكن بكراً. «كانت قد عرفت قبلي رجلاً أو اثنين أو ثلاثة على الأقل (. . .) كانت سناء فرج قطة افرنجية مدربة. كنت أحاول أن أكون ذكراً صعيدياً، لوني أسمر. عيوني مقتحمة ولي فحولة بادية، وصوت يدغدغ جلدها الرقيق. لاأذكر ماقالته بالضبط وهي في انتشائها الأول معي بعد أن تزوجنا. لكنني أذكر أنها لامست أنفي وذقني وفحولتي، وهمست باسمي مرة أو مرتين، ثم استكانت إلى طرف السرير». / ص٥٦-٥٧/

بعد الشراء لم يعد الدكتور معنياً بوطنه الأول ولابوطنه الثاني. إنه يرى الأشياء في الوطنين متماسكة تسير في فوضاها الخاصة، يحرسها ملاك الفقر، وشيطان اللذة ورب المال والسلطان. ويحمد الله أنه لم تعد له جذور لاهنا ولا هناك. بل لقد صار وطنَ نفسه. فهو ماله وأرضه وعقاره. كل ماعدا ذلك أحبار فوق أوراق. كلمات مضغوطة في فم أدرد عجوز. «شاخت بلادي وهي لم تعش صباها بعد. أما أنا فظاهرة كونية. قوّتي في وحدتي، وفي تلك المسافة المستحيلة التي صارت تفصل بيني وبين الناس. صرت أراهم كنقوش جدارية ذات بعد واحد أو بعدين. هم صفحة من كتاب أقلبها وقتما أريد». / ص٥٧/

بيد أن هذا لم ينسه ولديه تامر ولمياء، ولم ينس أن أمهما الدكتورة سناء فرج التي أخذتهما كانت تهينه أمامهما. تصفه بـ«الجلف». فلم يفرح أولاده أبداً بما يقدمه لهم لأنها كانت تستهجن دائماً مايحضره أو يشتريه. كانت تراه دائماً أقل من مقامها العالي. وقد ربّتْ أولاده على هذا اليقين. «هي لم تفهم ولن تفهم. جاءت إلى حياتي تحمل أحكاماً. خرجت وهي تحمل نفس الأحكام». / ص٥٨/

بعد ذلك سيتعرف في الوطن الثاني على سلماوي، بائع القماش السابق في محل القطاع العام الذي ضبط متلبّساً في قضية رشوة. هرب- إلى الوطن الثاني- تاركاً خلفه بناتاً خمساً وأمهم. لم تكن لديه أوراق. ظلّ يعمل ويطرد، ثم يعمل ويطرد، ويختفي من الشرطة حتى حلّ الدكتور مشكلته في إيجاد عمل له، بواب في العمارة الجديدة التي تقام بجوار سكنى الدكتور في دلوك. وقد اصطفاه لنفسه وجعل منه سمير الليالي الفارغة / ص٥٩/. وحين يغادر الدكتور الوطن الثاني بالطائرة سترافقه ثلاثة نعوش لعمال سقطت بهم سقالة.

في الفقرة الخامسة من النص، أو الفصل الخامس تجاوزا، ستعود اللازمة التي ابتُدِىء بها النص «كما يأتي المنظر وحده. ينصرف وحده» والمنظر المعهود هو هنا كوبري محطة كفر الشوق والشجرة والغبار. ينضاف إليها (رجب) الذي يرش الأرض المحيطة به بالماء. «فتنبعث رائحة خاصة تملأ روحي فتستقر التفاصيل». / ص٦١/

وإذ يقدم لنا السارد حكاية (رجب) هذا نعرف أنه ليس من أهل البلد بل من الشمال، جاء مهاجراً، بنى بيتاً خشبياً في أطراف البلد، له زوجة وابنة ذات عيون

ملونة وشعر أشقر. أشعل رجب النار في بيته وانتهى الأمر. ضاعت المرأة والابنة وظل وحيداً.

كان رجب قاصاً ساحراً حسب السارد، وكان متكتّماً لا يجيب أين زوجته، هل بقيت في الكهف الذي فيه الكنوز؟ وأين ابنته، هل صارت عمياء وسارت مع المغربي البدوي الذي يتفتح الكهف لتمائمه وبخوره؟. ولو أن (رجب) يكتب لما تفوق عليه أي قاص، لكنه لا يكتب، وها هو يرغم على الرحيل من قبل الأهالي إلى مكان آخر، لأنه يتسبب بالمصائب.

بعد هذا التداعي مع رجب يعود السارد إلى الدكتورة سناء وإلى ولديه تامر ولمياء فيبين مرة أخرى تفاهة هذه الزوجة وادعاءها وليدافع عن الاتهام الموجه إليه من حيث أنه باع أبناءه وهو في الواقع وحسب رأيه اشترى أبناءه في الانفصال عن الزوجة.

وفي معرض قصة تفاصيل العلاقة التي كانت قائمة بين الزوجين، وبعد أن انتهى الأمر بالطلاق يتاح له أن يستقبل في بيته في «دلوك» العديد من الذين لم يكونوا يزورونه من قبل، ويعرف نساء ذوات شعور سوداء ميتة مرصوصة جيداً عند الكوافير. «يتحدثن عن الايقاع وهن يقصدن الايلاج. يتكلمن عن الشعر وهن يقصدن استعمال اللسان». / ص٧١/

و نفهم أن الشعر الذي يكتب في الوطن الثاني والقصص والمقالات تصدر عن أناس وكأنهم يستمنون / ص٧٢/. وحين ينوي مغادرة الوطن الثاني إلى القاهرة يطلب منه أغلب المحيين صورة لرسام إيطالي مغمور، تمثل فتى يرتدي قبعة مستديرة، ووجهه أحمر مستدير، وعينه اليمنى واسعة محمرّة تنزل منها دمعة ثابتة. هم يحبون تعليق هذه الصورة في بيوتهم. «أعدهم بالبحث عنها. أقول لكنني أريد أن أحضر لكم من القاهرة صوراً لأطفال بلا دموع. لكن لا أحد يحفل بما أقوله. أو يفهم ما أعنيه». / ٧٢/

وإذ ترد عبارة «أطفال بلا دموع» للمرة الثانية هنا بعد ورودها كعنوان للنص ككل فإنه سترد للمرة الثالثة في ص/ ١٠٠/ من هذا النص ولكن في إطار تذكّره أولاده الذين لم يرهم رغم الإجازة الطويلة، والذين ستظل الهدايا التي مازالت

في الحقيبة بعيدة عنهم. «أنا أعيد لها قصة أولادي الذين لم ألمسهم. . هي التي حرمتني من أن أكون إنساناً. أخذت انسانيتي وذهبت مع الأولاد تستحم على الشاطىء وتركتني وحدي لغبار الطريق. أذهب. وأعود». / ص١٠٠/

لكن علاء الديب المؤلف قبل أن يدع الدكتور منير يصل بنا إلى نهاية النص يجعلنا نحس الغبار الكثيف والثقيل لهزيمة ١٩٦٧. وسيتوقف مطولاً عند شخصية جديدة ترد في النص / ص٧٧/ هو عبد الله الجمال زميل دراسة منير عبد الحميد فكار الذي عين مدرساً في ثانوية كبرى بالقاهرة، والذي لايرى مندوحة من الوطن وأن الهجرة منه خيانة تحت أي اعتبار. وعبد الله الجمال هذا كاتب قصة ولامورد له غير مرتبه، وهو ينشر القصص التي يكتبها، ويظل مرتبطاً بالوطن رغم ما يعانيه من فقر وإملاق.

يقابل هذا الصمود الذي يمثله عبد الله الجمال للارتباط بالوطن طابور النمل الذي بدأ يزحف خارجاً من مصر في طريق الهجرة، وكان من هذا الطابور الدكتور منير الذي كان يعاني الأمرين من شظف العيش. وها هو يقدم أوراقه ويمضي الأوقات الطويلة على أبواب السفارات والقنصليات للحصول على ختم الموافقة النهائية للالتحاق بـ «الوطن الثاني» «ذي العيون المطفأة. / ص٧٨/

وإذ تنتهي الإجازة دون أن يرى أولاده ولاقريته ولايقدم أي رفد لترميم بيت أسرته في قرية «كفر شوق» الذي يتهالك الآن فتتقوّض حجارته يحزم أمتعته ويغادر غرفة البانسيون وهو يعلن: «ذاهب لكي أعمل في صف طويل من العبيد والمقيدين من رقابهم وأرجلهم. محكوم عليهم في جرائم لم يرتكبوها.

لايحق لهم أن ينظروا حـولهم. جـرائمـهم في قلوبهم. عُلّقت على صدورهم أوراق، هي الهوية، وختم كختم اللحم الخارج من المذبح أو الداخل إليه». / ص٩٨/.

أطفال بلا دموع نص حديث بحق، ويكاد يكون قصيدة ملحمية لشدّة إيحاءاته وقوة تكثيفه وصعوبة عرضه وربما لهذا السبب يظل الكاتب المبدع علاء الديب عصياً على النقاد ويظل اسمه في إطار دائرة قراءة ضيقة، لأنه أيضاً ينأى عن المألوف العادي والتقليدي.

شعر

قصائد خليجية

ليس من شك أن الشعر المعاصر في كثير من بلدان الخليج العربي أخذ يشقّ طريقه نحو الجراءة في كل من الشكل والمضمون [٥] وفي هذا العدد من مجلة «المعرفة» وهذا الباب منها بخاصة «نافذة على الوطن العربي» سنقدم لقراء مجلتنا نماذج من هذا الشعر، بغية أخذ فكرة ولو أوليّة عنه في مضمار حركة الشعر العربي المعاصر. هذا نص للشاعر الإماراتي أحمد راشد ثاني المولود سنة ١٩٦٢ والذي أصدر منذ العام ١٩٨١ وحتى العام ١٩٩٦ خمس مجموعات شعرية إضافة إلى مسرحية شعرية أيضاً.

من كلّ جهة

أعرفُ اليومَ
أنني بلدةٌ مغمورةٌ
وضالّةْ
تسْرِقُها فيضاناتٌ
يجلبها اللصوص من الكتب
وأباريق
كان يخبّئها مقدّس
في رداءةَ معاصيهِ
لعلّني تائهٌ
لعلني أجيرُ الخيانهْ
لعلّ جسدي
رايةٌ أخرى

سقطتْ
من منهزمين
سحبوا نساءَهُم وآلهتَهم
إلى تخوم العَويل
كي يتحصّنوا من الفشل
موانىءَ/ ودنانيرَ
وُجدتْ على قمم الجبال
لكنّ روحي طائشة
لأمرٍ آخرَ
أراني غير قادر
على البطش
الوسيلة الأخيرة
لشفاء الآلهة
للبرهنة/ على المساومة بأعمارنا
تحيةً للغربان
لعميان الطريق
يسحبون كلّ ما وراءَهم
لأنهم لا يلتفتونْ
المجانين
المنسحبونَ من الوليمة
بضحكاتٍ كافية
أعرفُ هذه الحقيقة
لأنني رأيتُ كلَّ شيءٍ
ومن كلّ جهةٍ

وهو
يسقُطُ منّي كحقيقةٍ
لا أعرفُها قطٌّ
كشمعةٍ لاتستطيع أن تنطفىء
في منتصف الليل

* * *

وهذا نصٌّ للشاعرة حمدة خميس من البحرين، والشاعرة من مواليد المنامة سنة ١٩٤٨ . بدأت الكتابة منذ العام ١٩٧٨

مساواة

انتظروا أيها الرفاق
هأنذا أجيئكم بحكمة الأنوثة
وأسرار البذار
أهندس الأطفال
والفصول
والأفكار
والمطرْ
وأبتكرُ المواسمَ للعناقْ
في جسدي بشائر الحياةْ
وفي أصابعي
لدائن التكوينْ
هأنذا [الصحيح هأنَذي/ الحلبي/]
عاريةٌ من زيف التواريخ

مسيّجةٌ باحتمالاتي
الكامنُ في روحي
راسخٌ في جذورِ أعماقكم
إنني أنضو غلائلَ الصبدِ
وشباك الأنوثة العتيقةْ
وأنتظمُ في صفوفكم
كائناً من حليبٍ وألَقْ
من فولاذٍ وحرير
ليس لي
ما ليس لكم
لاأعلو
ولاأتدنّى
بواباتُ الصباح
تغزلُ مواعيدَها لنا
لايتقدّمُ أحدُنا على الآخر
ماذا يعني الصباح
دونَ امرأةٍ ورجل .

* * *

وهذا نص للشاعر العربي السعودي عبد الله الصيخان، المولود سنة ١٩٥٦ والذي عرفناه منذ ديوانه «هواجس في طقس الوطن» الصادر العام ١٩٨٨ .

والنص بعنوان «فضة تتعلم الرسم» وهو طويل، سنكتفي هنا ببعض مقاطعه :

وحدي هنا
غادرتني المليحةُ
أشرعَ هذا الممرُّ لها بابَهُ . .

فخطَتْ خطوتينْ
نوَتْ أن توعدَ . .
هي الآن تخرجُ من ساعدي

- - -

فضةُ الآنَ ترسمُ قابلةً ونساءً وأنفاً وأذناً وعينْ
ثم ترسم مدرسةً وأسرةَ نومٍ وترسمُ خطّين
وعصفورةً بين خطٍّ وعينْ

- - -

– أتراني؟
– أجل
منذ أن سافرتُ للكوى المغلقَةْ
نكهةٌ مشرقَةْ
إضحكي . . إضحكي
بيننا الكأسُ والتبغُ والأروقَةْ

- - -

فضةُ الآنَ ترسمُ جمجمةً وحقولا
وتسألني عن أبي
– كانَ نهراً من الضوءِ والأسئلةْ
كان يعشقُ طينَ الجزيرة حتى البكاء
ويروي عن الموجة المقبلَةْ
فضةُ الآنَ ترسمُ أسرارها في ذراعي
وتقضمُ تفاحةً للضحك
آه ما أملحك!
آه ما أملحك!

تستحيل حصاناً حوافرهُ في دمي ثم تمضي
إلى الضحك الموسميّ وتحمل كأساً من النار
حتى فمي . .
- أتراني؟
- أجل
جهةً مورقهْ
وخيولاً على الصمت مستغرقهْ
فضةُ الآن ترسمُ بحراً وأشرعةً وفضاءً صغير
وتحتال حين أقايضها :
أشتري بحرك الغجري
وأُعطيك حقلَ صهيلٍ وسلّةَ طينْ
وأطلق عصفورتي في الفضاء الصغيرْ
- - -
فضةُ الآن ترسم طفلاً وتسأله عن مواجع
كفّيه . . تبعثُهُ للدروس
يحمل الطفلُ دفترَهُ المدرسيّ ويلبس كوفيّةً
وعقالَ قصبْ
- أتراني؟
- أجل
شفةٌ من لهب
يا غناء التعب
يركض الطفلُ في تعبي فيطيح التّعبْ
- ايه يافضةُ العربية . .

حدثيني فإنّ الصباحات مرتبكٌ وجهُها
حدثيني فكم بللتني الغيوم وصادرني شارعٌ، شالني
واستبدّ بطفلٍ، بدفتره المدرسيّ ويلبس كُوفية
وعقال قصب

* * *

إحـالات

١- مجلة العلوم / م15/ الكويت ١٩٩٩ .
٢- رياض الريس للكتب والنشر / ط١/ ١٩٩٨ لندن.
٣- ملحق النهار الشهري (غسان العزّي) أيلول ١٩٩٩ بيروت.
٤- الهيئة المصرية العامة للكتاب / مكتبة الأسرة/ القاهرة ١٩٩٧ .
٥- كتاب في جزيرة / شعر من الخليج/ أيلول ١٩٩٩ .

* * *

كتاب الشهر

تراثنا وفجر العلم الحديث

ميخائيل عيد

من مبادئ الجدل (الديالكتيك) مبدأ يقول: «التراكم الكمي يؤدي الى تبدل نوعي...» ويورد القائلون به أمثلة من الطبيعة والمجتمع تثبت صحة هذا المبدأ... فهل كانت المعارف القديمة عناصر مكونة أدى تراكمها الكمي على مدى الأزمنة إلى

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يساهم في الحركة الثقافية العربية منذ أوائل الستينات. له العديد من الأعمال.

قفزة علمية نوعية؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فهذا يعني أن الأزمنة التي نعيشها منفصلة عن التي سبقتها بكل مكوناتها المعرفية والاقتصادية- الاجتماعية وهذا غير منسجم مع منطق الأمور . . .

الكتاب الذي وضعه الاستاذ وائل بشير الأتاسي الصادر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم(٣٦) من سلسلة «العلوم» التي تصدرها الوزارة وعنوانه «تراثنا وفجر العلم الحديث» يحفز القارئ على طرح مثل هذه الأسئلة إضافة الى أسئلة أخرى . . . فالكتاب على قدر لا بأس به من الأهمية ، وقد يكون من علائم أهميته هذا القدر من الأسئلة الذي يحفز على إثارته .

والمؤلف يحذرنا ، نحن القراء ، من إساءة فهمه ، فصراحته المؤلمة ليست نقداً جارحاً بل هي «ملاحظات» لا بد من استكمالها «لكي ينبثق فجر العلم الحديث . فأما وأن هذا الفجر لم ينبثق في مشرقنا فهذه الجوانب لم يتح لها أن تستدرك»(ص٩) .

وبعد أن يفند نظرات بعض «المؤرخين الغربيين» يقول : «ولا ندعي أبداً أن هناك نظرية علميــة بعينهـا تنسب الى العـرب . . »(ص١١) لقـد اكتشفت معلومات لكنها لم «توضع في اطار نظرية ينطبق عليها وصف علم بمفهومنا الحالي» و هذا ليس إنكاراً لفضل «الاوائل في سعيهم وجهدهم الحثيث»(ص١٢) .

في الفصل الأول كلام على «العلم والمنهج العلمي» يتقدمه «مدخل» يقول الدكتور فؤاد زكريا في مستهله «بعد أن بدأ تراثنا العلمي في العصر الذهبي للحضارة الاسلامية ، بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوروبية الحديثة بقرون عديدة ، ما زلنا الى اليوم نتجادل حول أبسط مبادئ التفكير العلمي وبديهياته الأساسية . ولو أن خط التقدم ظل متصلاً منذ نهضتنا العلمية القديمة حتى اليوم ، لكنا سبقنا العالم كله في هذا المضمار» . ثم يسأل المؤلف : «ولكن هل كــان هناك منهج علمي سليم بالمعنى الذي نعـرفـه

اليوم؟»(ص١٥) حتى مَنْ تخصص «في مجال علمي، فهو في عمله شيء، في سلوكه اليومي شيء آخر. .»(ص١٦) ويشكو المؤلف قائلاً «وكم من مرة سئلت: ما الذي فعله المسلمون، إننا لا نرى آثارهم ماثلة في كتبنا؟»(ص١٧).

ويحدد للعلم سمات أساسية:

١- «لا تعد المعرفة معرفة علمية إلا إذا كانت مؤيدة بحقائق ملموسة مباشرة أو غير مباشرة، وبحجة مقبولة»(ص١٨).

٢- يبدأ العلم تراكمياً فيكون ككومة الحجارة والعلم هو «بنية تتكامل وتتسع بانتظام» ونظريات العلم نسبيةوهذا لا يعيبه. . وتوسعه «لا يعني إلغاء المعطيات العلمية السابقة، بل دمجها في إطار أوسع»(ص١٩).

٣- «العلم بناء منظم ينطلق من أوليات ويسير بالتدريج نحو التعقيد» فلا يمكن فهم «سوية من سوياته إلا بعد فهم سابقاتها»(ص٢٠). والعلم يقوم «على أوليات، وعلى مفاهيم أولية أساسية محددة»(ص٢١).

أما «منهج البحث العلمي» فيسير على خطوات متتالية وقد يضطر الباحث الى العودة «إلى الخطوات الأولى وما حققه فيها» «ليتأكد من شيء أو ليقوم بتعديل ما. .» وتسير خطوات البحث في الفيزياء على النحو التالي:

١- ملاحظة الظاهرة

٢- فرضية يستعان بها على ربط أحداث الظاهرة

٣- الاستعانة بالفرضية والمفاهيم المتوافرة في صياغة قانون رياضي

٤- تجربة لاختبار صحة توقعات الفرضية والاستنتاجات السابقة.

٥- تثبيت النتائج أو تُعدَّل

٦- تربط النتائج بنظرية أشمل(راجع ص٢٢-٢٣)

وكثيراً «ما لعبت التصورات الشخصية المسبقة دوراً مهماً في شرح الظواهر وتفسيرها وكشف قوانينها الخفية». إن الفرضية «هي استشفاف ما وراء الظواهر. وهذا جانب ذاتي في الاكتشاف»(ص٢٨).

وقد افتتح كبلر «ثم معاصره غاليليه، عهداً جديداً في العلم لم يسبق له مثيل أبداً». فلم يصغ أحد قبلهما قانوناً فيزيائياً «صياغة رياضية كما فعل هذان العالمان». بل لم يفكر انسان قبلهما بامكان ذلك». ففي عصر كبلر «لم يكن هناك اعتقاد أصلاً بوجود قوانين عامة تسيطر على الطبيعة». وقد كرس عمره لكي «يكشف جانباً من هذه القوانين»(ص٣١). مع أنه كان يتصور «وجود موسيقى كونية. ولربما كانت أفكار كبلر متأثرة بالأفلاطونية المحدثة وبالمتصوفين المسلمين كجلال الدين الرومي والفارابي والسهروردي»(ص٣٢). لكنه عبر عن «أفكار في الطبيعة بمفاهيم رياضية» والطبيعة تخفي في تعقيداتها وتشابك أحداثها كثيراً من مظاهر الانتظام التي نبحث عنها». ولا بد لإطلاق الأحكام «من توفر كثير من الحدس والبصيرة والجرأة»(ص٣٣). إذ كانت المكانة الأولى في الدراسة، للعلوم الدينية واللغوية والأدبية التي كانت تشكل جوهر الثقافة في ذلك العصر» ولم يكن يترك «التدريس العلوم سوى حيّز ضئيل جداً يقتصر غالباً على بعض المبادئ في الرياضيات». وهذا ما أفقر هذه العلوم نتيجة لعدم تكوين مجتمع علمي واسع»(ص٣٥).

أما العلم فيقوم على:

١- الحقائق التي تؤكدها التجارب والمشاهدة.

٢- المفاهيم التي يجردها الانسان من تجربته.

٣- الفرضيات التي يستفاد منها في تفسير جملة من الظواهر تفسيراً معقولاً.

٤- النظريات العامة التي هي بمثابة فرضيات شاملة(راجع ص٣٦).

في الفصل الثاني يقدم المؤلف «لمحة عن تراثنا» معتبراً في كلامه على الوعي «أن أقصى ما بلغه الانسان من هذا الوعي يتمثل في الحضارة الغربية الآن». وليس «لدينا نموذج أفضل» من العلم الحديث والمقصود هو «منهج البحث في العلوم، الذي هو جوهر التفكير العلمي الراهن»(ص٣٩). ثم ينتقل الى الكلام على «الفكر العلمي الاسلامي وريث حضارتين» إذ ورث «المسلمون مباشرة كل الثروة الفكرية التي انتجتها الحضارة اليونانية ومن جملتها الفكر العلمي اليوناني بما كان عليه حتى أواخر عهد البطالمة في مصر. وورثوا معها أيضاً الفكر العلمي في الهند. بل تبدو الرياضيات العربية معتمدة على العمل الحسابي الهندي اكثر من اعتمادها على التفكير الهندسي اليوناني»(ص٤٠). وما يوجد في الرياضيات الإغريقية «هو مقادير هندسية، ونسب بين مقادير هندسية»(ص٤١). وقد توصل المسلمون «بعدما مارسوا الجبر وطوروه فترة طويلة إلى إعادة كتابة الجزء العاشر من كتاب إقليدس «المبادئ» على نمط حسابي» وابتدع أبو الحسن أحمد إبراهيم الدمشقي في القرن العاشر الميلادي «الكسور العشرية ووجد طريقة لحساب الجذور الصماء» وأعطى جمشيد الكاشي المتوفى عام١٤٣٦ «طريقة لإيجاد الجذور التربيعية لأي عدد، وبأي درجة من التقريب». وأتم السموأل المغربي «عمل الكرجي بتطبيق الحساب على الجبر بوضع قواعد العمليات الأربع على كثيرات الحدود»(ص٤٢).

وكثيراً ما كان أحدهم يبدع «طريقة أو حلاً أو يكتشف أمراً ولا يدعي لنفسه مفخرة في ذلك، بل لا يفطن هو نفسه الى أهمية عمله، ولا يسعى الى إذاعته بين الناس. . »(ص٤٣).

في الفيزياء والفلك «تبنى المسلمون ما ورثوه عن اليونانيين، ولكنهم لم يتقدموا في هذا المجال مثلما تقدموا في مجال الرياضيات» ولم يأخذ أحدهم «عن الآخر، ولم يكمل أحدهم عمل الآخر، إما لعدم درايته به أو لعدم قناعته بصحته»(ص٤٤). فقد توصل محمد بن أحمد البيروني الى

مفهومي السرعة والتسارع «إلا أنهما لم يجدا من يطورهما ويبني عليهما دراسات كمية في الفيزياء»(ص٤٥) ثم يأخذ المؤلف مثلا «قانون العطالة والقانون الثاني في علم التحريك (الديناميك)» وما قام به ابن سينا وما أكده فخر الدين الرازي، وما شرحه نصر الدين الطوسي من اشارة ابن سينا مقدماً النصوص «بترتيبها الزمني»(راجع الصفحات٤٦ و٤٧ و٤٨).

ونجد مفهوم العطالة أيضاً «عند ابن الهيثم» ويبدو أن «معظم العلماء المسلمين كانوا يخالفون ارسطو في ذلك فالتحرك الطبيعي عنده، تحرك نهائي. وحركة السهم في الهواء هي أن الهواء ينفخ من أمام ويغلق من خلف»(ص٤٩).

وابن الهيثم «لم يكن المؤسس الحقيقي لعلم البصريات فحسب في كتابه المناظر، وإنما كان طبيباً وصف تركيب العين يُعدّ الأصدق من نوعه في العصور الوسطى» وقد سبق كبلر وغاليليه «في اتخاذ الرياضيات وسيلة لإقامة الحجة والدليل»(ص٥١). وما يدهشنا في الفلك هو «كمية الأرصاد التي قاموا بها والمهارة الفائقة في استخدام الأدوات البسيطة التي كانت بين أيديهم كالاسطرلاب والمزولة والربع وغيرها». وذلك يدل على «صبر وجلد كبيرين». لكن ذلك الكم من المعلومات بقي بلا رابط «سوى بعض النظريات التي ورثوها عن اليونانيين»(ص٥٢). «وكان أول باحث في الكيمياء خالد بن معاوية» واكبر عالم كيمياء عند العرب هو «جابر بن حيان»(ص٥٣).

وقد ورث المسلمون عن اليونانيين علم الحيل وصناعة الالات. وكان أول من برز في هذا المجال أبناء موسى بن شاكر..» ولا سيما أحمد.. الذي له الكثير من الإبتكارات..(ص٥٤) كما برز كثيرون «في صناعة الآلات المائية وصناعة الدمى التي لها هيئات بشرية، فتطرق بالمطارق، أو طير يرمي ببندقة كلما مرت ساعة من النهار». ومن أبرز الاختراعات «آلات رفع الماء».

وتطورت في العالم الاسلامي صناعة الورق والسكر والصابون وصناعة النسيج لكنها ظلت «شبه فردية ويجري العمل فيها على نطاق حرفي»(ص٥٥).

في الفصل الثالث «ملاحظات عامة حول تراثنا» والتمهيد هو «لمحة عن الفكر الارسطي» اذ «يقال عن أرسطو إنه فيلسوف «الذوق الفطري السليم» أو «الحس العام» المرسل على البديهة» فكل المعاني عنده تنتظم في مقولات، ومقولاته تصنف «الوجود القائم بأكمله» والمقولات إما جواهر، وإما كيفيات، وإما كميات، وإما أمكنة. . وفكرة التصنيف هي «أعظم إسهاماته وأخطرها»(ص٦١). والوجود الحقيقي هو دائماً للجواهر «أما الكيفيات وباقي المقولات فقد سماها أرسطو صوراً» والصورة وجود بالقوة«والجوهر وجود بالفعل» وينتقل أرسطو الى الاستدلال المكون من ثلاثة أحكام: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة «كل انسان فان – مقدمة كبرى – «سقراط انسان» – مقدمة صغرى – «سقراط فان» نتيجة (راجع ص٦٢) وكان أرسطو «يطابق بين فيزياء الشيء وطبيعته. . »(ص٦٣) وقد قال أحدهم «دع الكلاب تسعد بالنباح والعض، فهذا من طبيعتها» والعلم الذي بدأه أرسطو «يقوم على وصف العالم المحسوس ووصف كل شيء مألوف باعتباره من طبيعة الأشياء ولا يحتاج إلى تعليل»(ص٦٤). «ولكن الحقيقة العلمية ليست دائماً ما يدركه الحس المباشر، بل لا بد من أن تكون الحقيقة معقولة»(ص٦٥).

وفي العالم العربي الاسلامي من القرن التاسع وحتى الخامس عشر للميلاد» كان «الفكر يُدَوَّن في الكتب، ولكن ليس هناك من يفكر في الاطلاع عليه إلا قلّة من الناس، فكان كل مفكر يعمل وكأنه يعمل لنفسه أو لجواره وليس لأبعد». وقد مهد المفكرون في تلك الفترة «الطريق بأعمالهم لمن أتى بعدهم من علماء عصر النهضة في أوروبة»(ص٦٧). «فليس هناك انقطاع في الفكر الانساني كما يدعي بعض الغربيين. ولا سيما أن المؤلفات العربية بدأت تترجم إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر»(ص٦٨).

ثم مر العالم العربي الاسلامي «بسلسلة من الكوارث والنكبات جعلته يغرق بسبات لم يستفق بعده إلا على أصوات المدافع تجلجل على سواحله في حملات نابليون على مصر وفلسطين ثم مدافع منافسيهم البريطانيين»(ص٦٩).

«لقد ظهرت مذاهب أهل السنة الأربعة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة. وتم بعد ذلك اغلاق باب الاجتهاد. وهو قرار كان قد اتخذ استنكاراً للتأويلات التي بدأت تأخذ عند أصحاب بعض المذاهب الأخرى أشكالاً تسربت إليها في كثير من الأحيان معتقدات وفلسفات قديمة كانت منتشرة في المنطقة قبل الاسلام. وقد تطورت في ذلك العصر أيضاً بعض الحركات الصوفية التي أخذت عند بعضهم شكل نظام فلسفي متكامل مرتبط بتطورات خاصة لأركان العقيدة» «ولقد قاوم الحكام هذه الحركات حين لم تكن تلائم حرفية اعتقادهم. . »(ص٧٠) ولم يكن وجود مفكرين مثل ابن خلدون وتلميذه المقريزي «ليوقف مد الفكر الغيبي الذي راح يطغى على القاعدة العريضة من عامة الشعب. فكان هذا سبباً لطمس كثير من الأفكار النيرة، التي لم يُتح لها في هذا العماء الظهور الى النور، ولم يكشف عنها إلا الآن. وربما تسربت الى الغرب قبل أن تتسرب الى الشرق. . . » وكان عالم الكيمياء برتيليو يعرف الكيمياء العربية «أكثر من العرب أنفسهم»(ص٧١).

ثم بدأت المراكز التجارية «في شرقي البحر المتوسط» تفقد أهميتها وأخذ الوضع الاقتصادي يتردى. . وانهكته «غزوات الصليبيين، والمغول والتتار «ثم رزح بعدها تحت سلطة الحكم المملوكي، ثم العثماني. . . »

ويبقى سؤال: «ترى لماذا لم تجد هذه اللمحات المضيئة بين من تابعها أو تتلمذ على صانعيها، من يفطن إلى أهميتها، لدرجة أنها غابت في عالم النسيان كل هذه القرون؟»(ص٧٢) ثم يرجع المؤلف «هذا الاهمال الى عدة اسباب»:

آ- لم يأخذ العلم شكل بناء متنام متكامل.

ب- سبب انعدام التراكم عدم وجود منهج راسخ معتمد لدى الجميع يسعى الى هدف واضح طموح(ص٧٣).

جـ- ضيق رقعة القاعدة الجماهيرية التي تلقت هذا العلم، فلم يتوافر له من يعمل على ابقائه حياً في النفوس(ص٧٤).

وكثيراً ما كان بعضهم يجد طريقة لحل مسألة ما، فيعثر في أثنائها على دستور هام دون أن يفطن الى عمومية عمله وأهميته وأحياناً لا يذكر كيف توصل الى الحل، كما فعل، مثلاً، البتاني الذي أورد العلاقة بين زوايا المثلث الكروي»(ص٧٥).

إن الاكتشافات كثيرة ولو أدرك الناس أهميتها «وتداولوها بعد اكتشافها لاستمرت في بلادها معروفة»(ص٧٦). والملفت للنظر هو أن «كثيراً من علماء المسلمين كانوا أقل اهتماماً بأعمال من سبقهم من علماء ملتهم بالقياس الى اهتمامهم بأقوال اليونانيين والهنود وأعمالهم..» «وكانت الدراسات في المثلثات تبدأ كلها من جديد وتسير بغير نظام تقريباً»(ص٧٨).

فلماذا سار العلم «في الحضارة العربية الاسلامية بهذه الخطوات المتعثرة المتقطعة، والتي بدا معها وكأنه مجرد لمحات خاطفة فردية حتى لتكاد تكون بلا رابط يربط بينها ولا يأتي أحد لابراز أهميتها وتنميتها؟»

يبدو أن السبب يعود الى «عدم وجود هدف واضح وخطة عمل للوصول اليه». إن بوادر المنهج التي وجدت لم تصبح «تياراً فكرياً يأخذ به الجميع ولم يُلقن للآخرين ليأخذوا به» لقد تابع بعضهم أعمال من سبقه«ولكن ذلك لم يستمر..»(ص٧٩) وقد تمر قرون «بين عالم وآخر، ومع ذلك يدعي الآخر أنه لم يطلع على عمل الأول». وقد يعود السبب الى العوامل الاقتصادية «وسيطرة النظم العسكرية وقسر الحريات، وسيطرة

العقل السلفي وشيوعه»(ص٨٠) ويبدو أن «عوامل التثبيط ليست حديثة العهد، وإنما هي قديمة متأصلة في النفوس منذ تلك العهود، ولا سيما عند العرب تجاه الآخرين»(ص٨١). والمعرفة العلمية «عملية تتكامل باستمرار أو بناء ينمو ويتسع . . » وإذا «لم توجد قاعدة عريضة يستند اليها هذا البناء، وتتكون من المهتمين بالعلم يذبل هذا البناء ويتلاشى ويضيع في عالم النسيان». ونحن نفتقد «في تاريخنا العلمي» هذه الأرض الصالحة. «وكل الجامعات والمدارس التي أنشئت كانت تدرس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية وقليلاً جداً من المعلومات العلمية البحتة»(ص٨٤) ولا بد من وجود مجتمع «مؤمن بالعلم وبعطاءاته . . »(ص٨٥) والكثير من مثقفينا اليوم «يهتمون بالأساطير وبأصول الديانات والكتب الدينية أكثر بما لا يحد من اهتمامهم بالشؤون العلمية». ولا تزال «الاختصاصات العلمية الجادة فقيرة بالعاملين فيها . . » «وبدلاً من إشاعة روح الثقافة العلمية الجادة نجد اشاعة روح المتاجرة بألاعيب العصر من وسائل الإعلاميات»(ص٨٦).

عنوان الفصل الرابع هو «عوامل نشأة العلم الحديث» ويذكر المؤلف ان ما أتى به «فجر العلم الحديث» يختصر بما يلي:

١- انطلاق الفكر من اسار الحدود الحسية الوضعية التي تربط الانسان بقيود قوية الى الواقع الظاهري الملموس.

٢- إن الشيء الجديد فعلاً الذي تفتق عنه هذا الانطلاق هو المفاهيم الجديدة.

٣- استطاع الانسان بهذه المفاهيم الجديدة أن يصف ظواهر الطبيعة برشاقة الاسلوب الرياضي ودقته. وأمكن بالاستفادة من ذلك تطوير الصناعة نفسها التي ربما كانت سبباً أساسياً في تطوير هذه المفاهيم الجديدة(راجع ٩٣ وص٩٤).

ثم يتكلم المؤلف على «أثر التحولات الاقتصادية والاجتماعية» فهدف الحروب الصليبية هو «النهب والسلب وتسجيل البطولات لفرسان

العصور الوسطى من الاقطاعيين الارستقراطيين. فقد كان التركيب الاجتماعي في أوروبة قائماً على ترتيب طبقي يأتي في رأسه الملك، أو الدوق الأكبر»(ص٩٥). وأكبر ما كسبه الأوروبيون من غزوهم بلادنا أنهم «وجدوا بلاداً تنتشر فيها المعرفة. . »(ص٩٦) يصلي فيها الجميع «جنباً الى جنب» فتفتحت أذهانهم «على عالم جديد غير عالمهم»(ص٩٧) إن تاريخ «الفنون والحرف والصناعات التي عرفها الغرب، إنما هو تاريخ الاقتباس الدائم والاستيحاء المتواصل لأدوات كثيرة وأساليب في البحث عديدة» وتاريخ الصناعة «هو حصيلة خبرات الامم السابقة والحضارات التي سادت في الأرض»(ص٩٨). «ولقد بدأت تتصاعد تيارات فكرية جديدة غير التي كانت سائدة في العصور الوسطى، وأهم هذه الأفكار هي فكرة التجديد والتطوير المستمر»(ص٩٩). وظهرت «الطبقات الاجتماعية الجديدة الصاعدة» فالحرفيون والعمال أصبح لهم مكانة أرفع من تلك التي كانت في السابق». وفقد «النبلاء قدراً من حصانتهم»(ص١٠٠) وكان نجاح البابوية في الأمور الزمنية هو ذاته «الذي تدهورها». وحين تهب رياح التغيير «على مجتمع يسيطر فيه الدين يبدأ هذا التغيير من داخل الدين نفسه في بادئ الأمر»(ص١٠١).

وبدأ الحرفيون «يفدون الى المدن» وبدأوا «يفكرون في الروابط وعلاقات القوى التي بدأت تخلق في أذهانهم مفاهيم جديدة لم تكن معهودة. . »(ص١٠٢) وحظيت المهن بالاهتمام «الاسباب تجارية واقتصادية»(ص١٠٣). وبدأ البحث عن «وسائل انتاج بالجملة» وأصبح «قياس الزمن أكثر دقة»(ص١٠٤). وكانت فئات الحرفيين يحتاج بعضها الى بعضها الآخر وإلى العلماء «فأصبحت الصلات تقام بين هؤلاء وأولئك، وتبادلوا التصورات، ونشأ من هذا الاحتكاك علم نظري أخذ يدفع عجلة التكنولوجية وهذه بدورها تقدم البرهان العملي للعلم وأهميته». «وبدأ يسود الاعتقاد بأن الناس سواسية»(ص١٠٦). وقد «ازداد إيمان الانسان

بقدراته وبإمكان تطويرها وبسيادته على الأرض». وتحولت علاقات البشر بالطبيعة وكذلك «علاقات البشر بعضهم ببعض».

ويتكلم المؤلف على «أثر الجامعات» فقد وفرت الجامعات «مناخاً لاحتكاك هذه الأفكار». وفي البدء «كانت دراسة اللاهوت والخطابة والنحو والشعر والأدب عامة هي المواد التي تُدَرَّس في الجامعات»(ص١٠٧). لكن الجامعات اتسعت في أوروبة وحافظت «المدارس والجامعات الاسلامية» على تدريس الشؤون الدينية واللغوية والأدبية إلى جانب الفلسفة»(ص١٠٨).

وبدأت «علوم العرب والمسلمين تُدَرَّس في جامعات الغرب في حين أن هذه العلوم (ونقصد العلوم البحتة والرياضيات) لم يُتح لها أن تُدَرَّس في مدارس الشرق وجامعاته ومساجده»(ص١٠٩).

وإذ كانت «الأمور تسوء في الشرق، كان الغرب يُحسِّن من مؤسساته ويطور مفاهيمه...» وبدأ «التطبيق العملي للعلم النظري، بينما لم يتخرج من الأزهر سوى رجال دين، وربما متزمتين»(ص١١٠).

«وربما كان أهم تبدل على النطاق الإجتماعي والتكنولوجي هو إقدام أصحاب رؤوس الأموال على توظيف أموالهم في البحث عن اختراعات جديدة بعد أن رأوا ما يمكن أن يُدرّه النجاح في هذه الحال»، «وهكذا تضافرت جهود العلم والتكنولوجية ورأس المال في تطوير أحدها الآخر الى أن بلغت ما بلغته اليوم» أما الشرق «فقد أخذ في الانحدار» وقد استفاق الآن(ص١١١).

إن للغرب «قيماً متوازنة تختلف عن قيم شرقنا» قد تكون وليدة «ظروف معينة» ثم راحت الأجيال تتناقلها جيلاً عن جيل». والملاحظ «أن الغربي، عموماً يمجد الإنسان» لأن الآلهة ليسوا بعيدين عن الانسان، بل قد يحدث تزاوج بينهما»(ص١١٢). أمّا العربي فحتى «الأفكار التي ترد الى

ذهنه ليس له فضل فيها، فهي موحى بها من السماء، أو تأخذ شكلاً دينياً متصوفاً وزاهداً. في حين أن الغربي كيّف إلهه إلى صورة انسان». وفي الشرق لم يفكر أحد من التجار «باستثمار أمواله في تجمعات صناعية. ويرجع بعضهم سبب ذلك إلى أن الحكام كانوا بالمرصاد لكل من يجمع ثروة كبيرة ليستولوا عليها»(ص١١٣).

«وبينما كان الغرب غارقاً في ظلمات القرون الوسطى الأولى، كانت الحضارة الاسلامية تمر بتجربة انسانية، طالت الى حد ما، وتمرس فيها الانسان في تشريع القوانين وعلاقات الأفراد في المجتمع وأخلاقهم. وأصبح الشرق متميزاً بأنه مصدر الديانات التي تعم العالم كله اليوم». وحدث احتكاك «بين الدين والفلسفة عند المسلمين بوجه خاص» ثم بزغ «نجم الغرب من جديد وعاد الى استلام الشعلة نتيجة أحداث اقتصادية واجتماعية وسياسية الخ...»(ص١١٥)

إن طريق الغرب «إلى الرأسمالية المتوحشة، هو الذي أدى إلى كوارث بيئية، فلم يعد الانسان ابن الطبيعة البار المتهادن معها، بل مدمرها..» ولابد من ايجاد «صيغة توفق بين استمرار التقدم العلمي وعدم المساس بالطبيعة مع توفير حاجيات الناس كلهم مقابل أعمالهم وخدماتهم»(ص١١٦).

عنوان الفصل الخامس هو «تراثنا وفجر العلم الحديث: الجذور الأولى للعقلية العربية الإسلامية» ويبدأ المؤلف كلامه بتحديد «رقعة العالم العربي» بانتشار اللغة العربية «في وقتنا الراهن»(ص١٢١). وقد أصبح لعرب الجزيرة شأن «حين بدؤوا بتكوين ممالك على أطراف الإمبراطورية الرومانية كالأنباط في الرقيم». «أما دياناتهم فكانت، كما نعرف، وثنية وإن اعتنق بعضهم الديانة المسيحية (وربما اليهودية)؟» وكان الفن التشكيلي عندهم «شبه معدوم إلا ربما في أطراف الجزيرة العربية، في اليمن مثلاً»(ص١٢٢). لكنهم برعوا «في الزخرفة والخط». ولكن المكانة الأولى ظلت للشعر. ولا تتحدث أشعارهم التي وصلتنا أبداً عن أساطير..» وما

يهمنا هو «أن الأمور المعاشية لم تترك للعربي في بداوته فرصة الكشف عن خفايا هذا الكون والروابط الكامنة وراء ظواهره»(ص١٢٣).

وتبرز في تراثنا العلمي سمتان اساسيتان «تكمن في أولاهما الحقيقة الهامة وهي تمسك المسلمين بأرسطو». ووضعيتهم «التي لا مراء فيها هي التي جعلتهم يختارون ارسطو، فهو الأسهل تناولاً..»(ص١٢٤) والسمة الأساسية الثانية هي «ما سنسميه عقلية الثبات التي ربما كانت ذات صلة بالسمة الأولى»، «وقد تجلت هذه السمة في العجز عن انشاء هياكل وأطر بسياسية قوية تضمن للدولة والأفراد حقوقهم». والأهم من هذا هو «عدم إنشاء مؤسسات رسمية معترف بها كالجامعات والمعاهد العليا..» لكي تمنح «براءة رسمية معترف بها لدى الدولة..» أي لم يتكون «مجتمع علمي يغني الحوار العلمي واحتكاك الأفكار وتبادلها»(ص١٢٥).

لقد تطورت التقنيات في الغرب وتطورها محرض «على التأمل والتفكير عند التعامل مع الآلة، لذلك كثر التساؤل وتطورت مفاهيم لم يكن لها وجود من قبل». ومن أهم هذه المفاهيم «مفهوم السرعة والتسارع(ص١٢٨)...

ولقد كيفوا الدين كي يتميز بما يخدم تطورهم ويوائم سلوكيات «تطلبتها متغيرات معينة حدثت في أوروبة ولم يأت بها المذهب البروتستانتي ولا حتى الدين المسيحي». كما يزعم الزاعمون(راجع ص١٣١).

ولكي يثابر العلم على تقدمه «لا بد من توفر شروط معينة»:

١- «لا يمكن أن يبذل الانسان نشاطاً لا يلبي حاجة معينة وإلا لكان لهواً وعبثاً يبذل بدافع الفضول لا أكثر»(ص١٣٢).

٢- لا يمكن أن ينتعش العلم إلا في حياة حضرية مستقرة تترك للانسان فرصة للتأمل والبحث حين يشعر بالحاجة الى تحسين وضعه أو ارضاء نزعته الى حب الاطلاع ودوافعه للإبداع(ص١٣٣).

٣- «لا يمكن استقرار هذه الحياة الحضرية ما لم تكن موارد عيشها متوافرة وثابتة وما لم تدعم استمرار هذا الاستقرار تنظيمات وهياكل ومؤسسات تستمد قيمتها من الضرورات التي أملتها، ومن وعي الجماعة لهذه الضرورات». «ولا بد أن يكون للعلم أيضاً نظمه ومؤسساته وهياكله التي تضمن استمراره وتناقله بين الأجيال..» «ومن الطبيعي أن تستمد الحقائق العلمية قيمتها من الحاجة التي تلبيها»(ص١٣٤).

٤- العلم حصيلة جهود علماء «تجمع بينهم صفات مشتركة وعقليات متقاربة في تكويناتها الأساسية» ولا بد لهذه الفئة من أن «تهيأ لها الظروف لكي تكوّن مجتمعاً علمياً كالمعاهد والجامعات»(ص١٣٥).

٥- إن ثقافة «أي شعب وتطلعاته تنبعث من ظروف اجتماعية- اقتصادية، وتدفع اليها في الوقت نفسه، رغبة بمزيد من الاستقرار والازدهار واكتمال الوعي»(ص١٣٦).

وقد يكون أحد أسباب عدم «نشوء العلم الحديث في حضارة الاسلام» أن المجتمع «ظل قائماً على الزراعة وتجارة المبادلة. وظلت الصناعة حرفاً محدودة» ولم تتطور بالتالي «تقنيات ضخمة يرافقها تطور مفاهيم للقياس» وإذا توصل أحدهم إلى اكتشاف علمي هام «لم يكن يلقى الأرض الصالحة لنموه وتطوره»(ص١٤٠).

وقد حدثت «تبدلات في أوروبا لا مثيل لها في شرقنا» فقد انتعشت «حركة انتاج قوية غزتها التجارة مع الشرق وبخاصة بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح»(ص١٤١). «ويرى بعض المفكرين الغربيين أن الحركة الفكرية الصاعدة التي رافقت هذا التطور هي مصدر الخصوصية الخاصة بالمذهب العقلي في صورته الغربية الحديثة» وللعامل الاقتصادي «الدور الأهم» في نظر الكثيرين. وليس «الفكر الديني هو الذي حدد بنية العقل»(ص١٤٢). وأصبح «الفصل القاطع للبحث العقلي عن ميدان الإيمان يقتضي أن يكف العلم والفلسفة عن الدخول في صراع مع عقائد لا

تناقش في الميادين التي يستطيع فيها العلم والفلسفة أن يستقلا بذاتهما»(ص١٤٤).

«صحيح أن العالم الاسلامي استمر حتى الآن، وعلى امتداد واسع، ولكن مركزيته لم تدم طويلاً ولم تتجاوز ١٥٠ عاماً بكثير. . .» وحتى الارتباط الاسمي بالخلافة «لم يكن دائماً»(ص١٤٥) ولم تكن توجد «لوائح لطرق صرف المال. فكثيراً ما كان يمنح الخليفة مال المسلمين لشاعر امتدحه أو لأعرابي أحبه». أي أن «مشرقنا العربي الاسلامي لم يعرف تنظيماً ديمقراطياً في إدارة البلاد». «وهذه الحال من انعدام المؤسسات والنظم نلاحظها في كل مرافق الدولة». «وقد أدى عدم وجود قاعدة عريضة من المهتمين بالعلم الى قلة النسخ المخطوطة من كتبه، فكان هذا سبباً في ندرتها ومن ثم بضياعها بسرعة، في حين أن الكتب الدينية واللغوية ظلت على رغم ما مر بها من أحداث متداولة حتى عصرنا الحاضر وهذا لكثرتها»(ص١٤٦).

أما الثورة العلمية فهي التي يتم فيها «الانتقال من نموذج ارشادي الى آخر»(ص١٤٨) وكل ثورة علمية «هي انفتاح لتوسع جديد في العلم» «فهل في تاريخنا العلمي مثل هذه الثورات العلمية؟ وهل هناك من وضع نموذجاً إرشادياً جديداً بدأ العلم في ضوئه بالتوسع؟»(ص١٤٩).

لقد نشأ الفكر الاسلامي «في وسط يتجاذبه فيه تياران: تيار الفكر الفلسفي الذي يريد الانطلاق حراً في مجالات التأمل والمعرفة والتفكير، وتيار الوضعية الشرقية المحافظة الذي هو منتمٍ إليه جغرافياً وتاريخياً. فقام القسم الأعظم من فلسفته على التوفيق بين الفلسفة والدين، ولم تتهيأ له الظروف لمواصلة أي ثورة اجتماعية أو فكرية، والأحرى علمية جادة»(ص١٥٠).

ولم يحدث تغير اجتماعي بارز في تاريخنا إلا «من الجاهلية إلى الاسلام. ثم ظل نظام السلطان المطلق سائداً في مركز الخلافة وفي الإمارات والولايات التي استقلت بعد تذعن السلطة المركزية. وامتد ذلك حتى أيام

المماليك ونهاية زمن السلطة العثمانية. ولا يزال سائداً، إلى حد ما، في عالمنا العربي بدرجات متفاوتة»(ص١٥٣) وقد خبت الثورات التي قامت «دون أن تترك بذرة تفتح الاذهان على ضرورة إعادة النظر في أساليب الحكم وايجاد بدائل جديدة تمسك الدولة عن الانهيار»(ص١٥٤). ولم نجد بناء «فلسفياً مستقلاً وواضحاً انعكس على الرأي العام عند المسلمين لأن مثل هذا البناء يعني إضافة شيء من الذات الى المحسوس، وهذا ليس من طبيعة العقلية الوضعية»(ص١٥٥). والمرحلة التي تلي النظرة الوضعية هي دائماً مرحلة الرؤية التفسيرية التي تشمل كل المفردات بنظرة شمولية تستوعب الكل وتربط بين أجزائه» والدين «لم يَحُلْ أبداً دون قيام المعرفة العلمية أو حتى الفلسفية إلى حد ما. وإذا كان هناك إحجام حقاً فهو آت من النظرة الوضعية الأصلية المحافظة»(ص١٥٦).

ولم يكن الدين بعيداً عن كل ما يجري كل البعد فالتجزئة وهجمات المغول وغيرهم عللها بعضهم «بقلة الدين» فكل ما يُصيب الناس هو «بسبب قلة الدين» ومن ثم يبتدأ حـرق الكتب... (راجع ص١٥٨) ومع الاضطرابات راحت «ثقة الانسان بنفسه تضعف أكثر فأكثر، وأصبح المراؤون والدجالون وحدهم في الساحة، يكيلون التهم لمن شاؤوا بالزندقة والكفر. وانحدر مفهوم الدولة الى أدنى مستوى له». ثم إن الفكر العربي «كان يركز على القالب الزخرفي قبل المضمون»(ص١٥٩). والعربي «يؤثر الوصف الكلامي، ومن يعمل بيديه لا يُنظر اليه بالنظرة نفسها التي يحظى بها من يعمل بعقله ولسانه»(ص١٦٠). وسرعان ما كانت الأعمال العلمية والفكرية المبدعة «تضيع في عالم النسيان» ولا تحرك «انظمة الحكم الى البحث عن سر هذا الانحدار»(ص١٦١).

والخلاصة:

١ - لم يتطور المجتمع العربي الاسلامي الى مجتمع رأسمالي يشجع الصناعة.

٢- حال إهمال الفنون اليدوية دون تكوين طبقة من الفنانين -التقنيين - العلماء كما رأينا في الغرب(ص٦٢).

٣- حال سوء التنظيم الإداري والسياسي دون تكوين هياكل سياسية مستقرة..

٤- لم يُتح للفكر العربي الاسلامي أي ظرف يدفعه الى الخلاص من الفكر الوضعي الأرسطي.

٥- أدىٰ سوء التنظيم السياسي والإداري إلى انهيار المركزية في الدولة(راجع ص١٦٣).

عنوان الفصل السادس هو «تراثنا وفجر العلم الحديث(أمثلة)» وهنا يتكلم المؤلف على: ابن الهيثم أبو علي الحسن بن الهيثم(٩٦٥-١٠٣٩) الذي ولد بالبصرة وتوفي في القاهرة وله كتاب البصريات..

وعلى: سنيل الهولاندي الذي يُنسب إليه اكتشاف قانوني انعكاس الضوء وانكسارة كما ينسب هذا الاكتشاف الى ديكارت.

وعلى: ديكارت(١٥٩٦-١٦٥٠) الفيلسوف والرياضي الفرنسي الذي وضع أسس الهندسة التحليلية.

وعلى: اسحق نيوتن(١٦٤٢-١٧٢٧) الذي ولد في لنكولن شاير وتوفي في لندن ويعد المؤسس الحقيقي«للعلم الحديث»

ثم يعرض المؤلف بشيء من التفصيل«بعض مفاهيم ابن الهيثم واعتباراته(راجع الصفحات١٧٠-١٧١-١٧٢) ويتنقل الى الكلام على «نظرية ابن الهيثم في الانعكاس»(من الصفحة١٧٣ الى ص١٧٧) حيث يقف عند «مسألة ابن الهيثم»(ص١٧٧-ص١٧٨) فيصل بنا الى «نظرية ابن الهيثم في انعطاف الضوء»(من ص١٧٨ الى ص١٨٠) حيث يعرض المؤلف «نموذج ابن الهيثم في الانعكاس يستمر»(من ص١٨٠ الى ص١٨٢).

وينتقل المؤلف الى الكلام على(حساب التكامل) فيعرفنا على ارخميدس(٢٨٧-٢١٢ق.م) الذي ولد ومات في سرقسطة ودرس في

الاسكندرية وتنسب اليه دراسة الرافعات ومراكز الثقل، وتوازن القوى المتوازية، ومبدأ شهير في توازن السوائل. . . الخ

ويعرفنا على ثابت بن قرة(٨٢٦-٩٠١) الذي ولد في حران وتوفي في بغداد وينسب اليه عدد من الأعمال الهامة

وعلى غاليليه(١٥٦٤-١٦٤٢) الايطالي الذي وضع الصيغة النهائية لمبدأ النسبية (العطالة) واكتشف قانون سقوط الأجسام والخاصة الاساسية للنواس.

وعلى ليبنتز الفيلسوف الالماني(١٦٤٦-١٧١٦)(ص١٨٣)

ثم ينتقل الى الكلام بشيء من التفصيل حول مبتكراتهم واكتشافاتهم(من ص١٨٤ الى ص١٩١) حيث يتكلم على «تحليل الصغائر» فيبدأ بتعريفنا على البيروني: محمد بن أحمد(٩٧٣-١٠٤٨) وعلى شرف الدين الطوسي -من علماء القرن الثاني عشر الميلادي- وعلى بيير دي فيرما(١٦٠١-١٦٦٥) الرياضي الفرنسي ذي الموهبة الفذة «في نظرية الاعداد»(ص١٩١).

ترجع بدايات «تحليل الصغائر» الى الأعمال «التي تمت في ظل الحضارة العربية الاسلامية وفي الهند منذ بدايات القرن التاسع الميلادي(أو حتى قبله)». «ولم يكن تطوره، طبعاً، على شكل نظرية مستقلة، وإما على شكل منهج اتبع عفوياً في هذا المجال أو ذاك»(ص١٩٢) ثم إن الحساب قد تطور«تطوراً كبيراً» على أيدي الخوارزمي وثابت بن قرة وأبو الحسن الإقليدسي وأبو الوفاء البوزجاني والكرجي وغيرهم»(ص١٩٣).

وعلى الصفحات١٩٤- ١٩٥ -١٩٦ -١٩٧ -١٩٨-الى ص٢٠٠ نمر بمعادلات ورموز كثيرة ثم نصل الى الملاحظة(١) فنقرأ: «لقد رأى بعض من قرأ أعمال شرف الدين الطوسي في هذا المجال دلالة على أن لديه مفهوماً للمشتق. ولكننا نستبعد ذلك. . . » وفي الملاحظة(٢) نقرأ: «ثم إن الطوسي أتى بفكرة جديدة أيضاً هي ايجاد حل عددي بطريقة التقريبات المتتالية» وتسمى حالياً «طريقة»روفيني-هورنر»»(ص٢٠١) «ويبدو أن جمشيد الكاشي لجأ الى هذه الطريقة»(ص٢٠٢)

إن بداية فيرما «تبدأ كبداية شرف الدين الطوسي ولكنها تسير بعد ئذ في

منحى مختلف، والحقيقة أن طريقة شرف الدين هي الأفضل لدراسة النهاية ونوعها إن وجدت أم لم توجد، فقد ينعدم المشتق ولا توجد نهاية»(ص٢٠٤).

وفي الكلام على «نظرية الأعداد» نتعرف على الكرجي(؟-١٠١٥) وأهم أعماله «الحسابات الجبرية ونظرية الأعداد المثلث الحسابي) وإنباط المياه الخفية ومنشؤها».

والسموأل المغربي (توفي عام١١٧٥) «أهم أعماله في الجبر هو اكمال أعمال الكرجي في الحسابات الجبرية».

وكمال الدين الفارسي (توفي عام١٣٢٠) وله دراسات في الضوء «وهو أول من فسر ظاهرة قوس قزح بأنها نتيجة انعطاف الضوء في كريات الماء المعلقة»(ص٢٠٥)

وابن البناء المراكشي الأزدي المتصوف الاسلامي المشهور الذي عاش بين١٢٥٦ و١٣٢١ ومعظم كتبه تعليمية.

ويحدثنا المؤلف حديث «ثابت بن قرة والأعداد المتحابة» و«نظرية ابن قرة»(من ص٢٠٧ الى ص٢١٠) وحديث «المثلث الحسابي (أو مثلث كرجي باسكال»(ص٢١٠) ويبدأ الكلام على «الكيمياء» بجابر بن حيان الذي عاش في القرن الثاني الهجري(٧٣٧؟-٨١٣م؟) وقد أخذ علم الصنعة (الكيمياء) عن الإمام «جعفر الصادق الذي كثيراً ما يشير إليه بقوله «معلمي صلوات الله عليه» وهو أول من استعمل الميزان في الكيمياء» ولجابر بن حيان «في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق»(ص٢١١) ثم نقرأ نصوصاً لجابر(راجع ص٢١٢ وص٢١٣).

إن جابر بن حيان «كان أهلاً لأن يكون الى جانب كبلر (الذي كان يهتم أيضاً بالتنجيم ومطالعة المستقبل وقراءة الطالع) في بداية عهد النهضة»(ص٢١٤).

* * *